



الحريات العامة في الدولة الإسلامية







الحريات العامة

في الدولة الإسلامية



مركز دراسات الوحدة العربية



الحريات العامة في الدولة الإسلامية

الشيخ راشد الغنوشي

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى
بيروت، آب/ أغسطس ١٩٩٣

الإهـــداء

أهدي كتابي هذا إلى جميع من لهم عليّ وأمة الإسلام والإنسانيـة، بعد الله، فضـل وبلاء في خدمة الاسـلام وقضايـا الحق والعدل في العـالم، من ذكرت منهم، ومن لم أذكـر من عرفت، ومن لم أعرف عرفاناً بحقهم وتنويهاً بجهدهم.

أهديه إلى روح والـدتي الحبيبة زينـة الزريبي، ووالـدي الحبيب امحمد الغنـوشي، وإلى روح شقيقي العـزيز الأستـاذ المختار الغنـوشي، وإلى زوجتي الحبيبة فـاطمة، وأبنـائي البدور تسنيم ومعـاذ وسمية ويسرى والـبراء وانتصـار، فلقـد أكـرمني الله بهم، فـطوقـوني بـالحب والدفء، وحرضوني على المقاومة.

كما أهديه إلى مدينة دمشق التي شهدت مولدي الثاني بمساعـدة جندي مجهـول هو الأخ الصيدلي الدمشقي محمد أمين المجتهد، وإلى كل أساتذتي في جامعة دمشق، وسائر أسـاتيذي في موطني وخارجه، وأخص بالذكر منهم سيدي المرحوم الشيخ محمد الصالح النيفر، والشيخ سيدي عبد القادر سلامة، وسيدي الشيخ محمد الاخوة.

وإلى آبائي الروحيين، وعلى رأسهم الشهيد حسن البنّا، ومولانا أبو الأعلى المـودودي، والشهيد سيد قطب، وأستاذنا مالك بن نبي، وإلى المجدد القـائد الشيـخ حسن الترابي، وإلى قـائد الثـورة الاسلاميـة المعاصرة الإمـام الخميني، والشهيد العـلّامة الصـدر، والشهيد عـلي شريعتي، وشاعر الإسلام محمد إقبال، والشيخ العلّامة ابن باديس رمز الـدعوة الاسـلامية في شمال افريقيا، والشيخ عثمان فودي، ومهدي السودان، وعبد القادر الجزائري، وعبد الكريم الخطابي، وعمر المختار، رموز الجهـاد الإسلامي ضـد الاستعمار في افـريقيا، والـرئيس المفكّر الاسلامي المجاهد علي عزت، والأستاذ رجاء غارودي طليعة الغرب الاسلامي، والوزير خير الدين التونسي رائد التحديث الاسلامي.

وإلى روّاد الجامعة الاسلامية، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد

رضـا، وشكيب أرسلان، والشيـخ الثعالبي، والشيـخ القليبي، والعلاّمـة محمد الـطاهـر بن عاشور، وإلى داعية التوحيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وإلى شهـداء الإسلام في كـل مكان، وعـلى رأسهم الأخ الحبيب عبد الله عـزّام شهيد الإسلام في الجهاد ضد الاستعمار الشيوعي، والعلاّمـة اسماعيـل الفاروقي شهيـد الإسلام في الغـرب، وإلى مالكـوم اكس شهيد الاسـلام في الجهاد ضـد التمييز العنصري، وإلى شهـداء البوسنة وسائر الشهداء الذين عبّـدوا بأجسـادهم الطاهـرة طريق المستقبـل الإسلامي، ومنهم شهداء الإسلام في شمال افريقيا بدءاً بـالفاتـح العظيم عقبـة بن نافـع، وحتى شهداء الحـركة الوطنية وعلى رأسهم فرحـات حشاد، ومن تبعهم من شهـداء حرب التحـرير الثـانية، وعـلى رأسهم مصـطفى بو يعـلى، وعثمان بن محمـود وعبد الـرؤوف العريبي، ومحمـد المنصوري، وكل من سار على درب الشهادة والنور.

وإلى المسـاجين الإسـلاميين في تـونس، وعلى رأسهم الـدكتور الصـادق شورو، وعـلي العـريض، والحبيب اللوز، ود. زيـادة الـدولاتـلي، وحمـاد الجبـالي، وكـل ضحـايـا القمـع الشاهدين والسابقين.

وإلى المساجين الاسـلاميين في كـل مكان، وعـلى رأسهم المجاهـدان الشيخان عبـاسي مدني، وعلي بلحاج. وإلى الشيخ الرباني عبد السلام ياسين، والسجين المجاهد غلام أعـظم أمير الجماعة الاسلامية ببنغلادش، وفي أرض الإسراء والمعـراج الشيخ أحمـد ياسـين وإخوانـه الأبـرار المبعدون والمجـاهدون رمـوز البطولـة والتحـدّي والشهـادة الناطقـة على قيم النفـاق والظلم والجهالة المهيمنة على العالم.

إلى رائـدات التحريـة الاسلاميـة النسويـة، وفي طليعتهن الشيخـة زينب الغـزالي في مصر، والشيخة سعاد الفاتح في السودان. وإلى فتاة البوسنة التي اغتصبت فيهـا أمّة الإسـلام وكل حرّ كريم، وإلى أختها التونسية (زهرة التيس) شهيدة الحـركة الـطلابية، وإلى أم الأولاد الأربعـة الأخت جليلة الخمسي الصـامـدة وراء القضبـان، بعـد أن كسرت رجلهـا تحت التعـذيب، وكلّهن شاهـدات على طبيعـة القمع والإفـلاس الأخلاقي في ظـل النظام الـدولي الجديد.

وإلى مساجين الرأي والحريـة من كل ملّة، وفي كـل صقع، المكـافحين ضد الطغيـان المحلي والدولي، وعلى رأسهم السيد غنزالو، رئيس جماعة الـدرب المضيء المكافح ضد رمـوز الطغمة العسكرية في البيرو.

إلى المنظمات والشخصيات والقوى المناضلة من أجل العدل والسـلام والحوار والتعـاون بين الشعوب والحضارات، وأخص بالذكر منها الرابطة التونسية للدفاع عن حقـوق الانسان، ومنظمة العفو الدولية، وكذا طلائع الفكـر الغربي المكـافحين من أجـل تفهّم وتعامـل أفضل للإسلام ودعاته وأمته، وأخص بالذكر منهم الفرنسي الأستاذ فـرانسوا بـورغات، والأمـريكي الأستاذ جون سبوزيتو، والانكليزي ارنست غلنر، والألماني هوفمان.

إلى القابضين على جمر الإسلام، والحاملين أنواره في كل مكان في عزّة واعتدال وتفاعل مع هموم البشرية من أجل عالم يتطهر من الكفر والفقر والظلم والاستبداد.

إلى كل من علّمني حرفاً، أو هداني إلى حق، أو زجرني عن باطل، أو أعان في النوائب المسلطة على الأمة وسائر الشعوب المكافحة بأي عون، وإن يكن كلمة طيبة.

إلى أولئك جميعاً ونظرائهم، أهدي كتابي، اعترافاً بفضلهم عليّ، بعد الله سبحانه، وتنويهاً بجهدهم، وأداة كفاح في أيديهم، وتأصيلاً لأواصر القربى، وتيسيراً للقاء والحوار والمحبة والتعاون بينهم والسائرين على دربهم من أجل انسانية أهل لتلقّي هذا النداء العلوي الكريم: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1].

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.



المحتويات

القسم الثاني
الحقوق والحريات السياسية

القسم الثالث
ضمانات عدم الجور أو الحريات العامة
في النظام الإسلامي

تقديم

محمد سليم العوا

سعدت سعادة خاصة حين طلب إليّ أخي المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي أن أقرأ هذا الكتاب في مسودته الأخيرة.

سعدت لأنني أجد دائماً لما يكتبه أخي راشد مذاقاً حلواً متميزاً، فيه صدق اللهجة، ودقّة النظر، ورهافة حسّ الكاتب الذي يقدّم لأمته دواء لعللها بنفس مشفقةٍ على هذه الأمّة، حريصة عليها.

وسعدت لأنني أشعر كلّما قرأت لأخي راشد بالفرق الكبير بين المفكّر المسلم الملتزم الذي يعيش لحركة الإسلام ونهضته، ويعاني ويتحمل - صابراً - ما يلقى دون الوفاء لعقيدته والدعوة إلى دينه، وبين المترفين من حَمَلَةِ القلم الذين يتعامل الواحد منهم مع قضايا الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد تعامله مع زهور البستان الجميلة، يبقي كلٍ زهرة فيه على عودها، ولكنه يستمتع بجمالها وأريجها، فإن كان دون ذلك أن يُشاكَ، أو يُعنى بخوض أرض سبخة يصل منها إلى زهرات البستان، فإنه يولي هارباً آبياً أن يكلّف نفسه أي عناء!!

وشرعت - بهذه المشاعر المسبقة - أقرأ هذا الكتاب، وانتهيت منه، ومشاعري هذه أشد قوةً، وأكثر ثباتاً في نفسي ممّا كانت حين بدأت القراءة.

* * *

إن «قضية الحرية» التي خصص الأخ المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي لها هذا الكتاب هي قضية القضايا في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر. وفي كل فصول الكتاب كان انحياز راشد للموقف الاسلامي المؤيّد للحرية ضد الاستبداد، وللانطلاق ضد الجمود انحيازاً لا يخالجه شك، ولا يُخَيِّره لبس ولا غموض.

كان الإسلام - حركة سياسية ونظام حياة - يواجه في تونس وغيرها من بلاد الإسلام، ولا يزال، طعوناً شديدة الوطأة على عقول الشباب والناشئة، تدّعي أن الإسلام لا قدرة له

على تنظيم حياة الناس السياسية والاجتماعية، وكانت هذه الطعون، ولا تزال، تُلقي بثقل هجومها على مدى قدرة الإسلام على ضمان الحريات العامة والحريات الفردية، وعلى ضمانات حقوق الأقليات في الدولة الاسلامية، وعلى ما يتيحه الإسلام لأبنائه الملتزمين به من مكنة لدفع الظلم والتسلّط على الأفراد والجماعات. وكان النظام الديمقراطي الغربي يُعرض دائماً، ولا يزال، على أنه نقيض الإسلام أو ضده، وعلى أنه النظام المثالي القابل للتطبيق في مواجهة شعارات الإسلاميين التي تستثير المشاعر ولا تصلح للعيش في ظلها ـ حقيقة ـ في دنيا الناس.

وكانت هذه الطعون تغفل أمرين:

أولهما: إن النظام الديمقراطي ليس إلاّ وسيلة لتنظيم تداول السلطة بين الناس، وانه ـ بما هو تنظيم بشري ـ قابل دائماً للتعديل والتطوير والتغيير، بل وللاستبدال.

وإن الإسلام في شأن مسائل الحريات والحقوق قد قرّر لأتباعه ـ بل للناس كافة ـ المبادىء والقيم الملزمة الثابتة التي طاعتها من طاعة الله عز وجل، وتنكب طريقها من معصيته سبحانه وتعالى. وتركهم وما تصل إليه عقولهم في شأن وسائل تحقيق هذه القيم في حياتهم، والتزام تلك المبادىء في تنظيمها.

وثانيهما: إن الديمقراطية ليست هي «كل» نظام الحياة الغربي، ولكنها جزء من نظام متكامل للاقتصاد والاجتماع والسياسة العامة والحياة الفردية.

وإن للإسلام في كل شأن من هذه الشؤون أمراً ونهياً وإيجاباً وتحريماً وإباحة ومنعاً، وإن وضع هذه الأحكام الاسلامية كلها موضع التطبيق هو الذي يحقّق كامل «المشروع الاسلامي» في حياتنا، وعندئذ، عندئذ فحسب، قد تكون وسيلتنا لتحقيق تداول السلطة وتحديد المسؤولية السياسية هي ذاتها وسيلة النظام الديمقراطي: الانتخابات الحرة.

وهذا هو الذي أشار إليه أخي راشد حين قال في مفتتح كتابه: «إن الديمقراطية لا تتجاوز كونها ممكناً من الممكنات، وان الإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينهما تداخلاً واشتراكاً عظيمين، كما ان التباين والاستدراك عليهما واردان...».

والتفرقة بين الوسائل والإجراءات، وبين المبادىء والقيم والأفكار، حيث يجوز دائماً الإفادة من حصيلة تجارب البشر ـ دون نظر لعقائدهم ومللهم ـ في الأولى، ويمتنع دائماً التقليد المفضي إلى مخالفة أحكام الإسلام ومبادئه ومقاصده وقيمه، في الثانية، هذه التفرقة واضحة تمام الوضوح في فكر دعاة الاسلام الذين يعبّر عن موقفهم أصدق تعبير أخي راشد الغنوشي في ثنايا هذا الكتاب ومباحثه وفصوله.

والهدف من الكتاب، ومن البحث كله «ليس لذّة معرفية، بل ثورة اسلامية تقتلع الطواغيت من أرض الله، وتنتصر للمستضعفين من الرجال والنساء والشباب، حتى تورق شجرة الحرية والعدل في كل مكان، وقد سقيت بدماء الشهداء، ومداد العلماء». فما أعظم

هذا الغرض، وأنبل هذه الغاية، وما أسمى هذه الأمنية وأغلاها، وأحراها أن يبذل الغالي والنفيس في سبيل تحقيقها.

* * *

وأكثر القضايا التي عرضها الأستاذ راشد الغنوشي في هذا الكتاب لا خلاف فيها بين ما يراه وبين الذي أراه أنا، وبعض هذه القضايا أتيح لي سابقاً أن أنشر رأيي فيها على الناس، في كتب أو بحوث أو مقالات أو محاضرات، وبعضها لم أنشر فيه رأياً بعد، وقليل من القضايا التي يناقشها الكتاب يختلف فيها رأيي عن رأي أخي راشد.

* * *

وجدارة هذا الكتاب بالقراءة لا تنبع من أهمية موضوعه، ولا من خطورة المسائل التي يتناولها في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر فحسب، وإنما تنبع أيضاً من كونه الحصيلة التي خرج بها أخي المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي من تأمّل طويل، تمّ أكثره في سجنه الأول (١٩٨١ ـ ١٩٨٤)، وتم أقلّه في شهور اختفائه في صيف عام ١٩٨٦.

وكُتُب المفكرين الحركيين الخالدة كلها كُتبت في ظروف دخول المحن والخروج منها، بل لعل حياتهم كلها فترات بين محنة إلى محنة. فإذا كان حصاد المحنة وثمرتها هو مثل هذا الكتاب، ونوع هذا الفكر الحر. . . فإن هذا دليل ـ لمن احتاج دليلاً ـ على أن المحنة تُخفي في طيّاتها ـ دائماً ـ منحة، ودليل على صدق مقولة قدوة المجاهدين الصابرين في العلماء، شيخ الاسلام ابن تيمية: «أنا نَفْيِي سياحة، وسجني خلوة، وقتلي شهادة». فهل ينقم منا شانئونا إلّا ان آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا؟؟ وهل نملك لهم ـ مع ضعف قوتنا وقلة حيلتنا ـ إلا دعاء سلطان العلماء العز بن عبد السلام «اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد، يعز فيه أهل طاعتك، ويذل فيه أهل معصيتك، وينصر فيه جندك، ويحكم فيه بكتابك وسنّة نبيك». اللهم آمين آمين.



وقائع الكتاب

لقد كانت قضية «الحريات العامة في الدولة الاسلامية» الهمّ الأعظم الذي استبد بي مذ بدأت الحركة الاسلامية في تونس تتحوّل من مرحلة الدعوة لمبادىء الاسلام في مواجهة الثقافة الوافدة المهيمنة إلى مرحلة التفاعل الوسيع مع هموم المجتمع التونسي، والعربي عامة (أي منذ أكثر من عشر سنوات)، وكان أهمها قضية الحرية، ولا تزال. فكان تقديم اجابات واضحة عن التحديات المطروحة على الفكر الاسلامي في بلد مثل تونس، قد ضرب بسهم وافر في التغرب والثقافة، ضرورة معرفية لا بديل عنها للحركة الاسلامية فيها.

ولقد جاءت محنة السجن الأول (من ١٩٨١ إلى ١٩٨٤) منحة عظيمة في هذا الصدد، إذ اقتلعتني من زحمة المشاكل اليومية لأفرغ همّي، بعد أن انقطع الصراخ وخمدت إلى حين السياط، للإجابة عن التحدي. فأمضيت سنتين في استيعاب ما طالته يدي من المراجع المتاحة، حتى إذا نضجت جملة من الأفكار والخيارات الواضحة حول المعضلات المطروحة، واجتمعت من ذلك مادة هذا الكتاب حدث انفراج سياسي على اثر ثورة الخبز ١٩٨٤، فغادرنا السجن تاركين وراءنا حياة التأمل والكتابة لننخرط في الفعل في قيادة الحركة، ولنواجه حملة واسعة من التشكيك في قدرات الإسلام على تنظيم الحياة، وطعناً مركّزاً في ما يقدمه من ضمانات للحريات العامة والخاصة، ومن حقوق للأقليات السياسية والدينية وحقوق للنساء، وما يتيحه من امكانات لدفع الجور، كما أثيرت مسألة الردّة وعلاقتها بالحريات الفردية والسياسية. ومقابل هذا التوهين لقدرات الإسلام وما يمثّله من أخطار داهمة على المدنية، وحريات الناس الشخصية والعامة، حتى ليغدو عقبة كؤوداً في طريق تقدم الشعوب ونيلها لحقوقها!! مقابل ذلك تبرز الديمقراطية الغربية نقيضاً حاداً للإسلام، والصورة المثلى والكاملة والوحيدة للمدنية الراقية. على حين أن ما تحصّل عندي من قناعات راسخة واضحة يتلخّص في أن الديمقراطية ليست مفهوماً بسيطاً، كما يظن، وأنها ولئن قدمت مفاهيم للحرية وأجهزة لتجسيدها وترشيح الإجماع في مجتمع قومي محدود، ويمكن وصفها في

الجملة بأنها «لا بأس بها»، فإنها لا تتجاوز كونها ممكناً من الممكنات، وان الاسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينهما تداخلاً واشتراكاً عظيمين يصلحان أساساً متيناً لتبادل المنافع والتعايش، كما ان التباين والاستدراك عليهما واردان.

وكان على فعلنا اليومي، لكي يكون فاعلاً منافساً عن جدارة، أن يتعزّز أبداً بالفكر المتجدد في الإسلام، وفي حصيلة الفكر المعاصر، متفاعلاً مع الواقع ومطالبه؛ الأمر الذي فرض عليّ أن أنتزع نفسي مرة أخرى من خضمّ المشاغل اليومية لأفرغ لنفسي، نافضاً الغبار عن وثائق السجن، ولم يكن ذلك يسيراً لولا ما بدا يلوح واضحاً من تصميم على استئصال النتوء الذي مثّلته الحركة الإسلامية، فنصحت بالاختفاء طوال صائفة ١٩٨٦، فكانت فرصة ثمينة، وحسبتها الأخيرة من أجل صياغة جلة أفكاري وقناعاتي وتجاربي حول أهم معضلات الفكر الاسلامي التي طالما أرّقتني، حتى إذا فرغنا من جني ثمار الحديقة، وبدأت الأغصان تتخفف من الأوراق، كنت أنا أيضاً قد تخففت من حملي، وفرغت من الصياغة، فاجتاحني عارم من اللذّة والسعادة. لقد كانت لحظة من لحظات «التحقق» الصوفي، فكان هيّناً عليّ أن أقضي لحيني، فخرجت من صومعتي وعزلتي مطمئناً، وكأني قد أنجزت ما أتأبى به على الموت، وأستعصي على الفناء. وما عتمتْ يد الظلم أن تختطفني، وجرّتني بقوة إلى المعتقل، بعد أن رفضت تقديم أي تنازل عن حريتي وحقي، بل واجبي في أن أعلّم قومي وأساهم في أداء رسالة المسجد، دونما حاجة إلى إذن من حاكم. ورغم أن الظالم كان مصمماً أن يفرغ مني نهائياً، فوجد الحكم عليّ بالسجن مدى الحياة شيئاً قليلاً، آمراً بتشكيل هيئة أخرى للمحكمة، ولم تبق إلاّ أيام معدودات، إلاّ أن قضاء الله قد سبق قضاءه، فوهبني الله عمراً جديداً، وخرجت من السجن (أيار/ مايو ١٩٨٨) بزخم جديد. وعدت إلى الكتاب مرة أخرى باحثاً عن الظروف المناسبة لتقديمه في الجامعة، فلقد أعِدّ في الأصل أطروحة للدكتوراه في كلية الشريعة بتونس، ولكن حفلة الزفاف كانت قصيرة جداً هذه المرة، إذ قد تبخّرت الآمال بسرعة في ديمقراطية بعض الحكّام؛ فالمدرسة واحدة، مدرسة التغرّب والدكتاتورية، وهما وجهان لحقيقة واحدة: العنف والنفاق، وهل من عنف أشد من سلخ شعب عن هويته العربية الاسلامية؟ وهل من سبيل إلى ذلك دون حجر على إرادته السياسية وإفراغ الدولة - نهاية - من كل مضمون، غير كونها جهازاً أمنياً معقّداً؛ الأمر الذي لم تُجْدِ معه شيئاً تنازلاتنا، بما فيها التنازل عن عنوان حركتنا، وما حملنا عليه أنفسنا من ضروب المرونة والاعتدال نأياً بأنفسنا والبلاد عن العودة إلى المواجهة، وتوفيراً للطاقات أن تبذل في غير مطالب النمو ومواجهة التحديات الكبرى المطروحة على الأمة. ولكن الطبيعة المتأصلة في الانفراد بالسلطة وملاذ الحكم والإشفاق على الحزب الحاكم وشركائه من المنافسة مع حركة شابة ضاربة في أعماق المجتمع وضمائره مستوعبة لتراث الحداثة[1]، كل ذلك دفع

---

(١) يمكن الاستفادة في دراسة الحركة الاسلامية في تونس من: محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدّمت إلى: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، =

نظام الأقلية التي أوقعتها حركة الإسلام في مزيد من العزلة إلى تأكيد العزم مرة أخرى على السير إلى النهاية. ومهما كانت التكاليف في خطة الاستئصال، مستنصرة بما يجتاح الأمة في هذه المرحلة بالذات من هوج العواصف، فكان الدعم المالي الواسع، والتعتيم الاعلامي على مأساة شعب؛ فعدنا إلى الصدام منذ أقدمت السلطة على الولوغ في التزييف الواسع لإرادة الشعب (نيسان/ ابريل ١٩٨٩)، فتحيّزت هذه المرة إلى الهجرة والضرب في أرض الغربة والتعرّض لمحنها.

ولأن معركتنا في عمقها معركة فكرية فقد صمدت حركتنا أمام محاولات استدراجها إلى العنف، مقدرةً أن سلاحها الأمضى في مواجهة مشروع الاستبداد والتغريب قدرتها على الإقناع واستمالة النفوس الطيبة، وتعبئة قوى الشعب بمشروع حضاري يرسّخ أقدامه في أرض الصمود والمقاومة، ويرفع مستوىً تحديها مشاريع التبعية والغزو الفكري، حتى تظهر تلك المشاريع على حقيقتها، أن ليس لها رأس مال في معركة الحضارة غير الجهاز، جهاز السلطة وتوظيفه وتخصيصه لمهمة واحدة هي المحافظة عليها وإعادة انتاجها حتى ليمكن لك أن ترمز للمشروع كله برمز واحد بسيط هو «العصا».

ولأن المعركة، كما ذكرنا، في عمقها معركة حضارية بين الاتجاهات الوطنية والتسلّط الدولي على ثوابت أمتنا واستقلالها ومواردها؛ ويمثّل الإسلام وثقافته العربية درع المقاومة ووقودها، فإن استمرار الكفاح على كل الواجهات، وخاصة المواجهة الفكرية وهي كاسحة الألغام ومشاعل الإضاءة ضرورة قاهرة، لا يصرف عنها بل يؤكدها توالي المحن وتساقط الشهداء واعتقال عشرات الآلاف من أنصار الاسلام والحرية في وطننا وهم يدفعون ضريبة صمودهم في معركة الخليج دفاعاً عن الأمة ومطالبتهم الجادة بالديمقراطية، وإصرارهم على مواصلة حركة التحرر الوطني لإنجاز استقلالنا الثقافي.

إن الفكر أهم قطاعات المعركة الفاعلة. معركتنا مع التخلّف بما هو انفصام وانحطاط في الشخصية لأمتنا، وجهل وعطالة وعجز عن اكتشاف وتوظيف للطاقات يجعل أمتنا في منخفض حضاري وسياسي يقوم على رعايته وإعادة انتاجه الاستبداد السياسي والنخبة المتحالفة معه في الداخل والنصير الدولي من الخارج، وذلك رغم أن الديمقراطية تمثّل ايديولوجية المتغلب الغربي في هذه المرحلة، كما كان شعار نقل الحضارة إلى المتخلّفين شعار الهيمنة في المرحلة السابقة، ولكنه شعار لئن صلح في تقويض البنيان الشيوعي والإتيان عليه، فنقله إلى العالم الاسلامي والعربي منه على وجه الخصوص يشك إلى حد بعيد أن يفرز نفس الثمار، أي الليبرالية، بل الأحرى أن يفك أغلال العملاق المكبّل: الإسلام.

وأياً ما كان الأمر، فإن مهمة الفكر تتأكّد يوماً بعد يوم بفعل تواصل البشرية والهيمنة المتصاعدة للغرب وشركائه الصهاينة وعملائه في النظام العربي على الاعلام.. على حواس

١٩٨٧)؛ فرانسوا بورغات، الاسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، وعبد اللطيف الهرماسي، «جماعات الاسلام السياسي في المغرب العربي،» الموقف، العدد ١ (تموز/ يوليو- آب/ اغسطس ١٩٩٢).

البشر وأذواقهم وأفكارهم ومناهج حياتهم. فرغم تطور الآلات وتضخّم أهمية الاقتصاد ودور الجيوش إلاّ أن المستقبل للفكر، والتطور الحضاري يتمخّض أكثر فأكثر، ويسلّم قياده للأقدر على الإبداع والتجدّد الفكري والإقناع والحوار.

إن مهمة الفكر في مواجهة العاصفة مزدوجة: فهي من جهة، توسيع أرضية الحوار والتلاقي بين كتائب أمتنا الرافضة التسلّط الدولي الصهيوني على مواردنا ومقدساتنا وأفكارنا وأرواحنا، والرافضة، قبل ذلك، الاستبداد الداخلي والعدوان على حقوق الانسان، مهما كانت المبررات والعناوين، والحوار أيضاً والتلاقي في الخارج مع أنصار الحرية وحقوق الانسان وحرية الشعوب، مهما اختلفت مذاهبهم ودياناتهم.. فهم، حيثما كانوا، أصدقاؤنا في الحاضر والمستقبل. ومن جهة أخرى، العمل على بلورة المشروع الاسلامي المستوعب لثمرات الجهد البشري، متجاوزاً مواطن الفشل والسقوط في الحضارة المعاصرة، ومنعها من سحقنا وهضمنا. ومنطلقنا هو مبدأ وحدة الأصل، والمصير البشري، واتساع الرحمة الإلهية للبشرية كلها. فالخلاص لن يكون إلاّ للجميع، أو لن يكون أبداً.

وتزداد الحاجة إلى هذه المساهمة مع اشتداد الهجمة الدولية، وكون هذا المشروع - وبسبب ذلك - هو ما تبقّى اليوم من فكرة خارج المنظور الغربي. وما يجري في قطر ما اليوم ليس إلاّ نموذجاً مصغّراً للمعركة الحضارية الشاملة. فلقد انتهى مشروع الحداثة، ولك أن تقول التغريب، في أكثر من بلد عربي إلى اسلام مصيره إلى كفاءة رجل الأمن: أي المهارة في استعمال العصا. وبدا واضحاً أن ليس لمشروع التحديث المغشوش من بديل مدني حقيقي غير حركة الاسلام وحلفائها من أنصار الهوية والديمقراطية، وليس من حلٍّ لهذه المعادلة غير الإمعان في العنف أو الديمقراطية؛ أي الخيار الاسلامي.

ولأن الإسلام هو ما تبقّى من الفكرة الحضارية خارج المنظور الغربي بعد سقوط الوجه الشيوعي من الحضارة الغربية فإن المشروع الاسلامي لا يمثّل فقط أملاً للعرب والمسلمين في اجتماع صفّهم وتعبئة طاقاتهم للإبداع، وتخليص إرادتهم من الاستبداد، وتوظيف مواردهم البشرية والروحية في تحرير فلسطين: قضيتهم المركزية بعد أن استسلمت أمام التسلّط الدولي، وخنعت كلّ أو جلّ الايديولوجيات، بل الخطب أجلّ من ذلك. فإن نهضة الإسلام بهذا المنظور التحرري الانساني تمثّل أيضاً، بل أساساً، أملاً للشعوب غير المسلمة، بما فيها الشعوب الغربية، أملاً في امتداد الحضارة وتأنيسها بعد أن توحّشت تقنياتها وسياساتها في ظل الفلسفة المادية التي قامت على أساسها الحضارة المعاصرة، وانغرزت سمومها في جذور النهضة العربية الحديثة.. فولدت عقيمة. إن الإسلام وحده قادر على أن يقدّم الأمل والشفاء والسعادة في الدارين لعشرات، بل مئات من ملايين اليائسين في العالم، قد عضّهم بنابه حتى أدماهم، ورمى بهم في لجج الشقاء.. الجوع والمرض والأوبئة الجنسية الفتّاكة، والقلق، والعزلة، وانهيار الأسرة، والحروب الطاحنة، والخوف منها، والتمييز الديني والعنصري، والاستبداد السياسي، والتعذيب الوحشي، والتطهير العرقي، واحتمال حرب الكل ضد الكل.

إن أملنا العظيم في أن يوفّق هذا الجهد الشخصي المتواضع في تذليل بعض العقبات من طريق نهضة أمتنا، وتحريك سواكنها للتأمل والفعل ﴿وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب﴾[٢] صدق الله العظيم.

ورغم أن ما ورد في الكتاب موقف شخصي، لا يحمل تبعاته أحد غير المؤلّف، إلّا أنه قد غدا خلال التحرّك به في أوسع الساحات الاسلامية وأضيقها داخل تونس وخارجها، ليس معروفاً فحسب، بل أزعم أنه يجد قبولاً متزايداً، ويجمع حوله قطاعاً واسعاً من الشباب الاسلامي الواعد والفعاليات الاسلامية على مختلف ساحات العمل الاسلامي.

ولم يكن في خطة المؤلف أن يقدّم منظوراً وبرنامجاً لحزب اسلامي أو دولة اسلامية.. فذلك شأو أبعد من هذا الجهد[٣]، وإنما جلّ مطلبه السعي إلى ادارة الحوار داخل الصف الاسلامي ـ أساساً ـ وحتى خارجه. وقد يمتد الحوار فيشمل أنصار الحرية في كل مكان، والمتبعين بإخلاص اتجاهات التطور في الفكر الاسلامي.. إدارة الحوار حول عدد من القضايا والمعضلات المطروحة في الساحة الاسلامية، وهي على نحو آخر، بسبب طبيعتها الانسانية، مطروحة على أكثر من أهل دين ومذهب.

وحسبي أن أضيء شمعة في درب «تونس الحبيبة الشهيدة» ضحية تحديث مغشوش ونخبة مفتونة، هلعة من صحوة الاسلام على امتيازاتها ومن أعمالها. حسبي أن أنهض بقسط من شرف وتبعة الانتماء إلى أمة العرب والمسلمين والانسانية؛ فأسهم ولو بنزرٍ يسير في التخفيف من معاناة المعذبين في الأرض بتجديد طاقات المقاومة، وإدارة الحوار، وترسيخ قيم الحرية، وتكريم الإنسان، وتقديس حقوقه، ومنها وأساسها حقّه في المشاركة في السلطة وقوامة الشعب على حكّامه، وتعبئة كل الطاقات الخيّرة للكفاح ضد الاستبداد والمستبدين من كل ملّة ودين.. فذلك جذر البلاء وعماده وتاجه.. فأول الإسلام كفر بالطاغوت، ثم يفتح الباب للإيمان بالله وتكريم الانسان ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾[٤]، ولذلك كان أجمل تعريف يلخص الإسلام أنه «ثورة تحررية شاملة».

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية ٨٨.

(٣) والمؤلف لا ينظر إلى المرحلة التي تعيشها تونس والبلاد المماثلة. إنها مرحلة استقرار تسمح بالتنافس بين مختلف البدائل والبرامج المرشحة للحكم، ولا هي مرحلة الصراع بين الدولة العلمانية والدولة الاسلامية... فتلك أيضاً مرحلة متقدمة من الصراع؛ فنحن في حال أشبه ما يكون بمرحلة الكفاح التحريري ضد الاستعمار. وحركتنا اليوم أشد، وضحاياها أكثر، ودور الفكر فيها أعظم لكشف الأعداء المتسترين بالوطنية والعروبة، وحتى الإسلام وهم الوكلاء الدوليون. إن الصراع بين أن نكون أو لا نكون، بين أنصار الدولة الوطنية الديمقراطية وحماة الدولة الاستبدادية التابعة، بين أنصار مواصلة حركة التحرر الوطني حتى تفضي إلى استقلال حضاري تام وبين الناكصين على الأعقاب.

وقبل أن نبني دولتنا الوطنية الديمقراطية التي توفّر لكل مواطن حدّ الكفاية من حقوقه كمواطن وانسان فيطمئن إلى وجوده ومصيره وأسرته، فيشارك بالتفكير والعمل في الشؤون العامة، وتنضج الخيارات والأطروحات، وتتبلور البدائل، وينفسح المجال للاختيار الحر وتحكيم الشعب، والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع... قبل ذلك لا مجال لأي جدل هامشي.

(٤) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

فإن أنا نلت شيئاً من التوفيق في الكشف عن رحمة الإسلام وعدالته وثورته التحررية الشاملة، فذلك منّة من الله.. رغم أن هذا العمل قد مضت عليه، محرراً، خمس سنوات، حال الاستبداد بينه وبين أن يرى النور.. حتى خرج على هذه الصورة بعد تعديلات بسيطة، وكان يمكن اعادة النظر في قليله أو الكثير. وإن خانني التوفيق، فحسبي أني أردت الخير لشعبي وأمتي والإنسانية الحائرة المعذّبة، وليس على القارىء الكريم في كل الأحوال إلّا أن يتسلّح بروح النصح والتحرر والايجابية حتى يندرج في: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾(٥). وإني متنازل سلفاً عن كل ما ثبت خطؤه بدليل من النقل أو العقل والتجربة، بريء منه.

كما لا يفوتني أن أشكر كلّ السادة الذين أعانوني بالنصح والتقويم، وخاصة من خبراء مركز دراسات الوحدة العربية، أو بالنصح والتفضل بتقديم الكتاب، أعني أخي وصديقي وأستاذي د. محمد سليم العوا، أو الأخوة الذين تفضلوا بإثراء بعض أجزاء الكتاب أو مراجعته، وبالذات: شيخنا العلّامة د. محمود أبو السعود، والأخ الدكتور أحمد المناعي، والأخ محمد النوري، فإليهم جميعاً خالص الشكر والتقدير، كما لا يفوتني أن أسجّل خالص شكري، وامتناني لكل من ساعدني في إخراج هذا الجهد، ولا سيما الأخوين لطفي زيتون، والمختار البدري، والأخت سلوى المهيري، فقد بذلوا جهداً معتبراً، جازاهم الله كل خير. ولله الفضل والمنّة.

لندن في ١٩٩٢/١٢/١١

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ١٨.

تمهيد

يعتبر مبحث الحريات العامة من أهم مباحث القانون الدستوري الذي يعدّ بدوره أبا القوانين[1].

ويهتم مبحث الحريات العامة بالحريات الأساسية التي يخوّلها الدستور للمواطن، ويصونها له ضد التجاوزات ومختلف ضروب التعسّف التي قد يتعرّض لها، سواء من قِبَل الأفراد أو السلطة، كما تشير الحريات العامة إلى مجموع الحقوق الأساسية والفردية والجماعية للإنسان والمواطن في الدولة.

ولأن الإنسان كائن ميتافيزيقي ـ قال الله تعالى ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾[2]، فإن حقوقه وواجباته، أي القوانين المنظمة لعلاقاته ومسالكه لا تستبين ولا تتأسس إلّا في إطار عام من تصوّره لنفسه وللكون والحياة. من هنا حتّم بحث الحريات العامة في الإسلام تناول مفهوم الإنسان والحرية في الإسلام.

ولأن الإنسان اجتماعي بطبعه على نحو لا تتصور معه قيمة للإنسان وسلوكه إلّا ضمن حياة اجتماعية منظّمة، وجب تناول الحريات في الإسلام ضمن تصور الإسلام للدولة ومفاهيمها الأساسية كالشورى والبيعة... الخ.

ولأن الإنسان ـ وإن يكن مسلماً ـ إلّا أنه خطّاء جهول ظلوم، لا سيما إذا كان صاحب

---

(١) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣١.

سلطة. فما هي الضمانات الأساسية التي يوفّرها الإسلام لصيانة الحريات العامة، ومقاومة الجور في إطار الدولة الاسلامية؟

تلكم هي القضايا الثلاث التي يسعى هذا البحث إلى تجليتها: الحريات العامة في الاسلام - مبادىء الدولة الاسلامية - ضمانات عدم الجور في الدولة الاسلامية.

١ - خطة البحث

أ - إن البحث في الحريات العامة جزء لا يتجزّأ من البحث في النظام السياسي الاسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة وترابط أجزائه من عقائد وشرائع وشعائر وأخلاقيات ومقاصد على نحو لا يقبل التجزئة، وهذه المسألة ننطلق منها كمسلّمة لأنها قد حسمت لدى كل المعنيين بالفكر الاسلامي، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، بعد أن انقشع ما أثير حولها من ضباب في النصف الأول من هذا القرن المسيحي على يد خصوم الإسلام الحاقدين أو الجاهلين: قادة الغارة على العالم الاسلامي من مستشرقين ومبشّرين، فتأثرت بهم طائفة من أبناء المسلمين، خاصة ممن خضعوا لمناهج التعليم الغربي وحتى من خريجي المعاهد الدينية، وإن كان معظم هؤلاء قد ثاب إلى رشده، واعترف بخطئه[٣].

ولعلّه مما ساهم مساهمة فعّالة في طي صفحة جدل الضياع حول مدى أصالة الدولة في الإسلام ما منيت به التيارات التغريبية بمختلف أنواعها من انحسار بفعل هزائمها المتكررة مقابل الانطلاقة السريعة للصحوة الاسلامية وتوسع المد الاسلامي واستقطابه المتزايد للفكر

---

(٣) من أولئك المفكرين الذين انتقدوا كتاباتهم المتغربة السابقة، محمد حسين هيكل وخالد محمد خالد الذي أعلن على الملأ توبته في جرأة تليق بأمثاله من العلماء المصلحين، حيث أكد بعد أن كشف عن المؤثرات الغربية التي أوقعته في الخطأ، «ان الاسلام دين نظام، ولعلنا لا نجد ديناً ولا نظرية تتطلب طبيعتها قيام الدولة كما نجد ذلك في الاسلام». انظر: خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١)، المقدمة، ص ٢٤.

ولقد عرض محمد عمارة لحركة تراجع رموز العلمانية المصرية عن مواقفهم وتوبتهم وندمهم. وممن ذكرهم الشيخ علي عبد الرازق الذي تبنى العلمانية سنة ١٩٢٥ وعاد سنة ١٩٥١ ليعلن توبته في مقال له نشر في مجلة السياسة (أيار/ مايو ١٩٥١). انظر كتاب: محمد عمارة، الإسلام والسياسة.

وفي كتاب عمارة النص الكامل، وكذلك تراجع طه حسين عن العلمانية بعد أن يدافع عن علي عبد الرازق، قال عندما كان عضواً في لجنة وضع الدستور سنة ١٩٥٣: «يجب أن ينص الدستور على ألّا يصدر قانون مخالف للقرآن». وكذا تراجع وتاب توبة نصوحاً محمد حسين هيكل فدافع في كتابيه عن الإسلام كدين ودولة. انظر: محمد حسين هيكل: حياة محمد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ومنزل الوحي (القاهرة: ١٩٣٧). وتاب محمد عمارة ذاته وأصبح أشد المدافعين عن الإسلام ودولته في وجه العلمانية، ونحن ننتظر أوبات علمانية عارمة صوب الاسلام بعد سقوط الشيوعية وبروز الإسلام أكثر من أي وقت مضى، قوة مقاومة في وجه الفساد الداخلي والكيد الخارجي.

ولآمال الجماهير في التحرر والتطهر ومواجهة التحدي الغربي والتصدي لهجمة الامبريالية ورأس حربتها اسرائيل وعملائها في المنطقة، وقد تدعّم هذا المدّ خاصة بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران، واندلاع الثورة الافغانية، وما أنجزتاه من تحدّ للكبرياء الامبريالي الأمريكي والروسي، وبعد تنامي المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية، وإقامة الحكم الاسلامي[4]. فكانت حجة الواقع أبلغ من كل جدل في الرد على دعاوى العلمانيين، وفي التأكيد على أن الاسلام دين ودولة، أو دين الدولة بعدّ من أبعاده. هذا دون الغض من قيمة الجهود الكبرى والمباركة التي بذلها علماء الإسلام ومفكروه في التصدي لتيار العلمانية ودحضه بحجة المنطق، وفي تجلية معالم النظام الاسلامي والدولة الاسلامية في سائر المجالات. وفي هذا الصدد كانت جهود علماء مصر، وتليها جهود علماء باكستان في الطليعة، جازاهم الله عن الاسلام وأهله كل خير.

ب ـ إذا كان الاسلام قد اكتفى في مسألة تنظيم الدولة بتقعيد جملة من القواعد، والتأكيد على جملة من المقاصد غير عامد إلى التقنين التفصيلي إلاّ في نطاق ضيق، تاركاً للعقل المسلم مجالات واسعة للتفاعل مع اختلاف وتنوّع ظروف الزمان والمكان، الأمر الذي ينتج منه تنوّع في صور الحكم الاسلامي، فإن على الباحث في النظام الاسلامي أن يتنبه دوماً إلى ضرورة التمييز في التجربة التاريخية للحكم الاسلامي ـ سواء على صعيد الفكر أو الممارسة ـ بين الأصول الثابتة في الكتاب والسنّة، وبين ما أثمرته تلك الأصول متفاعلة مع ظروف الزمان والمكان من تجارب وتصورات واجتهادات، إذ ليس ملزماً للباحث في النظام الاسلامي غير تلك الأصول الثابتة وتلك هي الشريعة. أما التاريخ الاسلامي بما أثمره من تجارب في الحكم ومن اجتهادات في الفقه فليس له من قيمة غير قيمة الاعتبار والاستنارة والاستئناس. إن تلك الأصول القطعية لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنّة التشريعية بنصوص واضحة المعنى، قطعية السند[5].

ج ـ إذا كانت السياسة الشرعية تهدف إلى إقامة العدل ومطاردة الجور، وكان الاسلام كما ذكرنا قد اكتفى في شؤون الحكم ـ غالباً ـ بتقعيد الكليات ثقة بعقل الانسان وتأسيساً لحريته وتحقيقاً لخلود الاسلام وصلاحه لكل زمان ومكان، كان من الطبيعي أن تتفتح

---

(٤) ورد في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١ (تونس)، أن من مهام هذه الحركة المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، ومن وسائل ذلك «بلورة وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الاسلامي».

(٥) ذهب الباحث الدستوري المصري الكبير عبد الحميد متولي إلى اشتراط أكثر من راوٍ لقبول مادة الحديث في مباحث القانون الدستوري وذلك في كتابه: أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة؛ الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

وذهب إلى أشد من ذلك حسن الترابي في أبحاثه الأصولية فاشترط التواتر، ومن القدامى نذكر الإمام الغزالي إذ ذهب إلى «أن الدماء لا تثبت بأحاديث الآحاد». انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: [د. ن.، د. ت.]).

السياسة الشرعية على كل التراث البشري في الفكر السياسي تفيد منه أشكالاً ووسائل تتساوق مع مقاصد الإسلام وقيمه ولا تتناقض مع مقصده الأعظم في إقامة العدل، ولا تتقاطع مع حكم جزئي منصوص عليه. فعلى حين أنه لا يليق بالباحث المسلم في النظام الاسلامي أن يقف موقف المأخوذ المنبهر أمام أي ابداع حضاري يحطب منه، كحاطب ليل حلوه ومرّه، ما يليق به في الآن نفسه أن يتحرّج أو يستنكف من الأخذ بكل حكمة تفتق عنها عقل بشري، وأثبتت جدواها تجربة حضارية، حتى يندرج في سلك أولي الألباب ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾[6]، ولقد غدت في الأدبيات الاسلامية شائعة كلمات نورانية لامعة للعلاّمة السلفي ابن القيم في أن «السياسة الشرعية مدارها العدل، ولو لم ينص عليه وحي، ذلك أن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت إمارات الحق وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه»[7] وعرّف السياسة بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وان لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي، فأي طريق استخرج بها العدل فهي من الدين». ويحسن التذكير بكلمات رائعة أسبق منها لحكيمنا المغربي أبي الوليد ابن رشد ٥٨٥هـ/١١٨٩م في تأكيده على ضرورة الإفادة من خلاصة التجارب البشرية بقطع النظر عن ملل أصحابها، إذ الحكمة هي الأخت الرضيعة للشريعة[8].

أما إذا تجاوز الأمر الأشكال والوسائل والإجراءات، وتعلّق بعالم الأفكار والقيم، فإن موقف الشك والتثبت في زمن التبعية والاستلحاق الحضاري الذي تعيشه أمتنا هو الموقف المناسب والضروري مع حضارة المتغلب، وفي هذا الصدد لا غيره، ترد توجيهات الإسلام في الحرص على مخالفة الكفار حتى عدّ شيخ الاسلام ذلك مقصداً من مقاصد الشريعة[9].

د ـ في علاجنا إشكاليات الحرية في النظام الإسلامي، سنحاول جهدنا وضع كل إشكالية في إطار الواقع القائم، ثم نعمد إلى إيراد النصوص والسوابق التاريخية ومختلف وجهات نظر علماء الاسلام ومدارس الفكر عامة، مرجحين ما استقام لنا الدليل وترجحت

---

(٦) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية ١٨.

(٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٨) انظر رسالته الشهيرة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، فلسفة ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨)، ومحمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الاسلامية (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ص ٢٨.

(٩) يقول شيخ الاسلام ابن تيمية (٧٨٢هـ/١٣٢٧م): «إن الشارع أمر بمخالفة المشركين مطلقاً، وإن حسن المخالفة أمر مقصود للشارع.. فقد تبيّن أن نفس مخالفتهم أمر مقصود للشارع في الجملة». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (القاهرة: ١٩٦٩)، ص ٥٧ ـ ٥٩.

ونحن لا نسلّم لشيخ الاسلام أن هذا النهي مطلق وإنما في ما خالف شريعتنا وإلاّ وقعنا في الحرج وحتى الاستحالة أيضاً.

المصلحة موقف جمهور العلماء الاسلاميين، محاولين ألّا تأخذنا سنة غفلة عن الواقع الاسلامي الذي يتنزل فيه هذا الخطاب كأداة من أدوات تغييره وترشيده ومعالجة مشكلاته. إذ ليس رائدنا لذة معرفية بل ثورة اسلامية تقتلع الطواغيت والتبعية من أرض الله وتنتصر للمستضعفين من الرجال والنساء والشباب حتى تورف شجرة الحرية والعدل في كل مكان، وقد سقيت بدماء الشهداء ومداد العلماء. إننا نريد تفصيل بعض الشيء لما أجملناه[10] وقد تهيأت حركة الاسلام بكسبها المتجدد المبارك على صعيد الكفاح السياسي والاجتماعي والثقافي من أجل الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الانسان، تهيأت إلى طور جديد من البلاء والعطاء على طريق البناء الاسلامي الجديد... الأمر الذي يقتضي ريادات فكرية متجدّدة.

هـ ـ إن هذا البحث ليست وجهته تجلية صورة النظام السياسي الاسلامي عامة، وإنما تقديم تصور على أكثر ما يمكن من الوضوح لوضع الحريات العامة والخاصة وحقوق الانسان في الدولة الاسلامية كما تجلّت للمؤلف عبر سني معاناته، مجردة عن أي وصف له آخر غير صفته الشخصية، وبالله التوفيق.

٢ ـ حقيقة المشكل السياسي

الناس مفطورون على الاجتماع بسبب ما هم عليه من عجز طبيعي عن استقلال الواحد منهم بأمر تحصيل قوته وحفظ بقائه، فضلاً عن ترقّيه. واجتماعهم يقتضي وجود سلطة فيهم تزع بعضهم عن بعض. ولكن ألا يمكن أن تشكّل هذه السلطة خطراً حقيقياً على قيمة أساسية في حياة الانسان؛ أعني حريته؟ فكيف السبيل إلى منع الجور؟

وإذا كان وجود السلطة في الجماعة يقسّمها إلى حاكم ومحكوم، وآمر ومطيع، فعلى أي أساس تقوم هذه العلاقة، ولأي قانون تخضع؟

وإذا كان من مهمات السلطة الدفاع عن الجماعة ضد أعدائها وحفظ الانسجام والتوافق داخلها، فكيف تتم وحدة الجماعة والمحافظة على أمنها دون مساس بالحقوق الخاصة والعامة، طالما أن السلطة تميل بطبيعتها إلى التوسّع والهيمنة؟ فما العلاقة بين الخاص والعام، وكيف تصان الحياة الخاصة للفرد في ظل الدولة؟ «إن المشكل السياسي هو مشكل شعب في مواجهة سلطة»[11]. تلك هي، في صياغة أخرى، الإشكاليات التي يطرحها الفكر السياسي، والتي سنحاول تناولها من خلال المحاور التفصيلية السابقة.

---

(١٠) المقصود بما ورد في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١، من استهدافها المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، وإن من وسائل ذلك بلورة صورة معاصرة لنظام الحكم الاسلامي.

(١١) الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة، ج ٢.



القسم الأول

حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام



الفصل الأول

حول مفاهيم الحرية في الغرب

ليس المجال هنا، بحثاً فلسفياً حول مفهوم الحرية، فإن مثل هذا البحث العقلاني في ماهية الحرية للبرهنة على وجودها لم يكد ينتهي غالباً إلّا إلى نفيها واعتبارها وهماً شأن البحث في ماهية الانسان أو عقله أو روحه، ليس من شأنه إلّا الإفضاء إلى العجز والتردّي في الخلط والتناقض، وما لا طائل وراءه بسبب عدم تأهّل أدواتنا المعرفية لإدراك الماهيات(١). وحتى في الحالات التي خيّل فيها لبعض التيارات الفلسفية أنها تمكّنت فلسفياً من الوصول إلى نتائج ايجابية في بحثها الحرية من خلال انصرافها عن البحث العقلي المجرد والتركيز على الحالات الوجدانية والأفعال الحرّة فقد كانت الروح العدمية هي المسيطرة غالباً على تلك الفلسفات، حيث صوّرت الانسان الحر كائناً معزولاً قلقاً محطماً، لا يرى سبيلاً إلى حريته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشدّه إلى غيره... مما لم يبق معه معنى لوجوده الحر غير الانتحار والعبث(٢).

---

(١) أكّدت أبحاث الفيلسوف الألماني كانط، ومن قبله بوقت طويل أبحاث ابن خلدون عجز العقل عن ادراك حقائق الأشياء، ودعوتها إلى قصر عمله على عالم الظواهر. انظر:

Emanuel Kant, *Critique de la raison pure*, préface de Ch. Serrus (Paris: Presses universitaires de France, 1971), et

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).

(٢) تمثّل الوجودية الملحدة مع سارتر وكامو خير نموذج لهذه الحرية العدمية، ويحلّل الفيلسوف الكبير روجيه غارودي - بحكمته الواسعة ظاهرة العزلة هذه التي يعيشها الإنسان المعاصر، فيقول: «والإنسان في مجتمعاتنا الأوروبية محكوم عليه بالعزلة والانفراد عن باقي الناس بفردانية لا تزال تتفاقم منذ عصر الفاتحين حتى الانحطاط الأخير للجماهير المنعزلة بسبب اتساع المنافسات». انظر: روجيه غارودي، وعود الإسلام (بيروت: الدار العلمية).

غير أن البحث في الحرية ما لبث أن غادر الميتافيزيقا واتجه إلى مجالات تمكن فيها الرؤيا بشكل أوضح مثل المجال الأخلاقي والقانوني والسياسي، فانصب البحث على علاقة الانسان بالمؤسسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... أي على جملة حقوقه... وأصبح الحديث عن الحريات بالجمع بدل المفهوم الفلسفي «الحرية». لقد غدت الحرية بذلك هدفاً لنضال الشعوب المستضعفة والطبقات المضطهدة والضمائر الطيبة أكثر منها مادة لتأملات المفكرين، اللّهم إلاّ أن يكونوا مفكرين سياسيين وقانونيين يضبطون مجالات الحرية في إعلاناتهم لحقوق الانسان وفي الدساتير ولدى حديثهم عن نشأة الدولة... وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضمانها للمواطن حتى يحقق شخصيته المادية والمعنوية، ويشارك في إدارة الشؤون العامة، ويحدّد مصيره بعيداً عن كل إكراه من خلال امتلاكه لجملة من الامكانات أو القوى أو الحقوق، مثل حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير والاجتماع والعمل والتنقّل والعبادة والتملّك... مما طفحت به إعلانات حقوق الانسان منذ القرن الثامن عشر وحتى هذا القرن حيث غدت الوثيقة المنعوتة بالعالمية لحقوق الإنسان تمثّل انجيل الحريات العامة التي تنهل من ينبوعها وتُحلّي بها دساتيرها معظم دول العالم كشهادة على انتمائها إلى عالم الحريات والديمقراطية.

تقويم: ولقد أخذ على جملة هذه الحقوق أو الحريات بأنها شكلية أو سلبية تعطي الانسان امكانات نظرية دون أن تمكّنه من وسائل بلوغها أو تحميه من القهر. من حقه أن يفكّر ويعبّر ويمتلك، ويتنقل، ولكن أنّى له ذلك طالما أن الثقافة والثروة والسلطة تحتازها فئة محدودة من المواطنين المساوين له نظرياً في تلك الحقوق؟

ويؤكد هذا النقد هجومه على هذه الحريات التي كثيراً ما تنعت بأنها برجوازية من خلال التذكير بالملابسات التاريخية التي حفت بولادة هذه الإعلانات العامة لحقوق الانسان والمواطن، وتتعلق أساساً بالصراع الذي دار بين الطبقة الجديدة (التجار وأرباب الصناعة) من جهة وملوك الإطلاق والإقطاع والكنيسة من جهة أخرى، فناسب مصالح الطبقة الجديدة المناداة بحقوق للإنسان مستمدة من طبيعته كإنسان لا سلطان عليه لملك أو رجل دين أو إله... كما ناسب إزالة سلطان الكنيسة الدعوة إلى أوطان قومية تقوم فيها المواطنة على أساس لا صلة له بالدين إن لم يكن مناوئاً له... وأن تزال جملة الحواجز التي فرضتها الطبقات القديمة على أعمال التجارة والصناعة، حتى أن برتراند راسل الفيلسوف الشهير عرّف الحرية بأنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات[3]. والدولة نفسها في هذه الرؤيا، كما سنرى، ليست سوى شركة أنشأها الأفراد لصيانة تلك الحقوق والحريات، الأمر الذي يجعل طرح قضية الحرية على هذا النحو «ينطوي على نظرة فردية هي في جوهرها سلبية تماماً، إنها النظرة التي

---

(٣) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٤٤.

بكل ما تحمله من التقليد الليبرالي لا ترى في الحرية إلاّ امكانية مقاومة الفرد لمتطلبات الجماعة أو امكانية بقائه بعيداً عن متناول السلطة»[4]، أي جورها.

إن تصور الفعل الحر على أنه الفعل الخالي من الإكراه يؤكد الطبيعة السلبية الميكانيكية للحريات الفردية. ذلك أن عوائق الإرادة الحرة ليست كلها خارجية، فمنها ما هو ذاتي - ولعله الأهم - سواء كان عائداً إلى سيطرة الاندفاعات والنزوات أو إلى غياب الوعي ونقص المعرفة، فضلاً عن أن الإكراه يمكن أن يتخذ صوراً شتى قد تبلغ من الدقة والدهاء والخفاء في ممارسة عمله انعدام شعور الضحية، وهو ما يحصل فعلاً في مجتمعات الديمقراطية الشرقية والغربية من سيطرة للدولة أو للمؤسسات الرأسمالية على أدوات الاتصال والتعليم والتثقيف، مما يجعل لها نفوذاً عظيماً على عقول الجماهير وتكييف أذواقها، بما يكفل الأمن وإدارة اللعبة السياسية في الإطار المحدّد لها. وليست الحملة العالمية التي تديرها المؤسسات الأمريكية وأتباعها هذه الأيام على ما تسمّيه الخطر الأصولي بما مكّنها من نحت أو حفر صورة موحدة محدّدة المعالم في الرأي العام الغربي وحتى العالمي للعربي وللمسلم على أنه إرهابي متوحش خطر على الحضارة، إلاّ مثالاً واحداً على أساليب الإكراه المعاصر التي تمارسها الدولة الحارسة للميثاق العالمي لحقوق الانسان!! الأمر الذي يؤكد شكلانية وسلبية وخواء الحريات العامة في غياب أساس فكري متين ثابت يقوم عليه البناء العام للحرية ولحقوق الانسان... تسنده ضمانات اجتماعية. ورغم أن الرأسماليين اضطروا مدفوعين بهاجس الثورة الاشتراكية وضغوط الحركة النقابية إلى أن يكسوا مواثيق حقوق الانسان بما يستر العورة من الضمانات الاجتماعية بالقياس إلى ما هم فيه مترفون من العيش، فإنه طالما بقيت موازين القوى هي المحدد للحقوق والحريات رغم التشدّق بالحقوق الطبيعية، فليس هناك ما يمنع من التراجع عن تلك التنازلات في صورة تغير موازين القوى لصالح المترفين والصقور - وذلك ما شرع في التحقّق فعلاً - بفعل انحسار المد الماركسي ونفوذ النقابات.

ويبقى النقد الماركسي - على قدر اصابته في تعرية الحريات والحقوق والديمقراطية الغربية - نقداً جوهره الهدم والنفاق. فقد تركّز نقده الحريات الفردية على شكلانيتها بسبب عريها عن ضمانات التحقق، وهي أساساً في نظره احتياز الثروة في يد الرأسماليين، الأمر الذي يجعل آلة الدولة في خدمة مصالحهم، وأنه لا سبيل إلى الحريات السياسية طالما لم تنتزع الملكية الخاصة، وتنتقل إلى الجماعة، وتسقط بتلقائية عجيبة كل أسباب الاستعباد بل تسقط الدولة ذاتها وتتلاشى لانعدام مبرر وجودها، وهو القمع خدمة للملكية الخاصة، بينما الذي حدث، وكان ينبغي أن يحدث وقد تحققت مقدمات الحلم أو «الأتوبيا» بانتزاع الملكية من أيدي الرأسماليين والاقطاعيين منذ ما يزيد على نصف قرن... الذي حدث أنه ولئن تحقق للسوفيات وأمثالهم نسبياً إطعام الجائعين، وتحقيق الحد الأدنى في أمثل الحالات من ضمانات البقاء، فلقد كان الثمن الذي دفعته تلك الشعوب من أرواحها وحرياتها وكرامتها باهظاً...

(٤) جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، ط ٣ (باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ١٠٤.

إذ السلطة لم تتلاش ولا هي اتجهت في طريق التواري، بل قد عظمت وتضخمت وأحاطت بالفرد المسكين من كل جانب، كيف لا وقد احتكرت وسائل البطش والإغواء: السلطة والثروة والإعلام والثقافة دون منازع؟ الأمر الذي هيّأ لها المجال فسيحاً لفرض نظريتها في الحرية. ولك أن تقول في الاستبداد والاحتناك[٥]. وذلك ما يكشف على أن السند الأساسي للحريات السياسية الاجتماعية في الغرب الرأسمالي أو الاشتراكي ليس الإيمان بالإنسان فرداً أو جماعة كقيمة مطلقة تمثّل مصدراً لحقوق وحريات، فكل ما حُبِّر في ذلك لا يعدو حلماً رومنطيقياً لما سمّي بعصر النهضة الأوروبية. إن الفكر الغربي في جوهره لا يقر بغير المادة وحركتها ـ مما يجعل هذا الكائن المسمّى انساناً لا يعدو أن يكون لحظة متقدمة في حركة تطور المادة... إنه ظاهرة ـ وليس ماهية[٦]. والنتيجة أن المحدد الأساسي بل الوحيد للحريات والحقوق لا الله ولا الطبيعة الانسانية ولا الحق الأزلي ـ كما ذكر انغلز Engles ـ إنما هو إلّه آخر يسمّي موازين القوى... القوة والسيطرة، الثروة... ذلك معبود الغرب ومصدر قيمه. وعبثاً يحاول المستضعفون والمعذبون في الأرض أن يقنعوا جلاديهم بمختلف أسمائهم أن يجودوا عليهم ـ باسم الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ومختلف المواثيق الدولية وبيانات الأمميات ـ ببعض حق. فكل ذلك محض خداع النفس. السبيل الوحيدة التي يفقهونها: موازين القوى، وهي اليوم لصالحهم، ولكنها قابلة للتعديل[٧]. وليس في هذا بخس للجهود التي تبذلها القوى الحرّة والمنظمات الانسانية في الغرب لصالح ضحايا القمع، بل إن تقديرنا لها كمسلمين عظيم، ونحن وإياها في جبهة واحدة ضد قوى الهيمنة في بلادهم، وبلادنا، ولكن تأثيرها في البيئات الغربية لا يزال محدوداً، وموازين القوى ليست بعد لصالحها.

وحتى في اللحظات التي يقرّ فيها الغربي للإنسان بحقوق ويهب للدفاع عنها، ويعقد المجالس والهيئات القضائية والإدارية والاعلامية والاقتصادية لصيانتها، ويثور لانتهاكها، فهو يكذب. فما يدعوه بالإنسان ليس هو غير المواطن. تكذب دساتير الغرب وتنافق إذ تدبج توطئاتها بما تسميه وهماً أو خداعاً حقوق الانسان أو المواطن. إن كلمة انسان هنا محشورة حشراً في غير موقعها، حشر السليم في الأجرب، إلّا أن يضاف إليها الفرنسي أو الانكليزي أو الغربي عامة، أي المواطن وهو سقوط في التكرار المضلل. وحتى هذا الإنسان المواطن لا يحمل تكريماً في ذاته، لأنه انسان، وإنما تكريمه في انتمائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معيّن اسمه «الوطن» أو «الطبقة» أو «الجنس الأوروبي»، «إن الإنسان في ما يسمّى بعلوم الإنسان في الغرب مجرد ذرة اجتماعية، وليس حقيقة متعالية متفردة بخصوصيات أخلاقية. فليس للإنسان طبيعة، وإنما له تاريخ،

---

(٥) توعد الشيطان آدم وذريته في صورة التمكن منه قائلاً ﴿لأحتنكن ذريته إلا قليلاً﴾، وقد ورد في التفسير: لأستولين عليهم بالإغواء. انظر: محمد حسن الحمصي، تفسير مفردات القرآن، ص ٢٨٩.

(٦) انظر الدراسة الجيدة المتأنية التي قام بها محسن الميلي للفكر الغربي، في: محسن الميلي، العلمانية أو فلسفة موت الانسان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦).

(٧) الغرب المقصود هو هذه الفلسفة المادية وما تولّد عنها من علاقات تقوم على القوة والمنفعة والرفاه، ومن نظام دولي يقوم على الهيمنة ونهب خيرات الضعفاء وتدمير ثقافاتهم، ولا يعني عامة الشعوب الغربية، فهي الأخرى الضحية الأولى لتلك الفلسفة والقيم والتنظيمات والشركات القهرية.

ففي الإنسان لا توجد دوافع نفسية ثابتة، اللّهم إلاّ دافع الجنس والأكل، ليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس، لأنه ليس للإنسان طبيعة»[8].

فعن أي انسان يتحدّث الغربيون، «إنه انسان اللاوعي عند فرويد، وانسان الجنون عند فوكو، وانسان البيئة عند البيئويين، وانسان الجماعة لدى علماء الاجتماع.. إنه علاقات اجتماعية تحدّدها وسائل الانتاج. إن العلوم الانسانية لا تدرس الانسان بألف ولام التعريف، وإنما تدرس جوانب من الانسان في وقت معين. ولكن الانسان من حيث هو وحدة متكاملة غائب من هذه العلوم.. إنه غياب الانسان في علوم الانسان.. فهل نتحدث عن علوم انسانية أم عن علوم لا انسانية..» إن العالم بدون إله أو عالم بروموثيوس المحارب لله... وهو الأساس الذي استقرت عليه الحضارة المادية في الغرب، هو كما يقول غارودي: «العالم بدون انسان»[9] - وإن جانباً كبيراً من الانتاج الأدبي في الغرب ومسالك الشباب (١٩٦٨ في باريس) مظاهر لتمرد الإنسان الغربي على هذه الحضارة منتظراً أن تتنامى وتتفاقم. وإذن فلا يبقى من أساس قيمي يمكن أن تستند إليه مواثيق الحقوق والحريات في الغرب غير جملة من الملابسات والأنسجة التاريخية والاجتماعية والثقافية والمصالح قد تكون طبقة أو جنساً أو وطناً، مهما بلغ اتساعها وانسانيتها لا يمكن أن تتجاوز المركزية الغربية، حيث لا إله غير المادة، ولا سلطان لغير القوة، وحيث يباح للأمير أن يسخر كل شيء ويفعل كل ما يقدر عليه من أجل المحافظة على سلطانه وتوسيعه ودعمه بما في ذلك الله والدين. ولا يخرج مفهوم الحضارة المسيحية اليهودية، وهي الوجه الآخر للحضارة الغربية في تصوره عن الانسان وقيمه وحريته عن هذا الإطار السلطوي الاستغلالي. إنها حضارة السامري الذي يجسّد الإله في عجل ذهبي يُعبد، وحضارة الامبراطور الوثني قسطنطين الذي دخل المسيحية، لا ليخضع لها، بل ليوظّفها مستفيداً من التصور الوثني الاغريقي الذي صاغه اليهودي بولس الرسول، وتأسست عليه كنيسته حليفة الأباطرة منذ قسطنطين الامبراطور[10].

ونحن هنا نتحدث عن التوجّه العام الذي لا يفتئت على وجود قوى تحررية في الغرب، تكافح ضد هيمنة المؤسسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاعلامية، من أجل نمط آخر للعلاقات الدولية ذات طابع انساني. ومع كل ذلك تظل فكرة حقوق الانسان تمثل تطوراً مهماً في الحضارة البشرية هي أثر للتراث الديني والإنساني، ولكن لا يكاد يبرز لها أثر في التنظيم السياسي الاقتصادي الغربي.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٨.

(١٠) ومن هذه الثنائية الوثنية الفصل بين الدين والسياسة الذي أقرته الكنيسة الرومانية لتتيح لقيصر سلطة مطلقة في تصريف الشؤون العامة متحرّراً من سلطة الله مقابل ما يتيحه لرجال الدين من منافع. انظر إحدى روائع غارودي في: غارودي، وعود الإسلام، ص ٨١.



الفصل الثاني
التصوّر الإسلامي للحرية وحقوق الإنسان

تمهيد

إذا كانت اعلانات حقوق الانسان عن الحريات مجرد كفالات للبرجوازية ضد الاقطاع والبابوية قد تكشّفت في النهاية عن زيفها وجزئيتها، وجاءت المذاهب الاشتراكية لتفضح شكلانيتها مؤكّدة على الحقوق الاجتماعية لتفرض هي بدورها طواغيت أخرى على الإنسان[1]، فإن تصوّر الإسلام للحرية لا ينطلق من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق ـ كما ادّعى الفكر الغربي ـ وتبيّن زيفه، وإنما الحقيقة التي ينطق باسمها كل شيء في هذا الكون: إنه الله خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرّع الأعلى والآمر ـ وإن الإنسان خصّ من دون الكائنات بالاستخلاف بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية والمنهج الإلهي المنظّم لحياته ـ (وآيات التسخير والتكريم وتحميل الأمانة أو الأمانات للإنسان تدور حول المعاني المتقدمة).

وإذا كان الإسلام ثورة شاملة على الطواغيت والظّلمة تحريراً لإرادة الانسان من كل عبودية لغير الله حتى جاز لدارسي الإسلام تلخيصه بأنه ثورة تحررية شاملة[2]، فما ينبغي أن يفهم من الحرية معناها المتداول أنها مجرد إذن أو إباحة، فليس وارداً في منطق الحق أن تتلخص رسالة الإسلام التحررية التي حملها إلى البشر من أول الخليقة آلاف من الأنبياء والرُسُل فضلاً عن خلفائهم في الإعلان العام للناس، أن الله يأذن لكم في أن تفعلوا ما تشاؤون، لا، بل إن شعار تلك الرسالة على النقيض من ذلك تماماً؛ ان الله خالقكم ينهاكم أن تتبعوا أهواءكم وجهالاتكم ويأمركم أن تتبعوا ـ عن وعي وإرادة وقصد خالص ـ النهج

---

(١) حسن الترابي، من محاضرته حول: «الحرية والوحدة،» (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.]).

(٢) لعل أول من أطلق هذا التعريف للإسلام العلّامة المودودي وتبعه الشهيد سيد قطب.

الـذي ارتضاه لحيـاتكم ففيه وحـده سعادتكم ورقيّكم في الـدنيا والآخـرة، وفي التنكّب عنـه الشقاء الأبدي.

إن الحرية في التصور الاسلامي أمانة، أي مسؤوليـة ووعي بالحق، والـتزام به، وفنـاء فيه. نعم إن الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار أو هي فطرة، فقد اختصنـا الله بخلقة تحمـل القدرة عـلى فعل الخـير والشر... وكـانت تلك مسؤوليـة، أمـا بـالمعنى الأخـلاقي أو التشريعي فهي «تكيُّف» حسب عبـارة الأصوليـين. الحـريـة: أن نمـارس مسؤوليتنـا ممـارسـة ايجابية، أن نفعل الواجب طـوعاً... بـإتيان الأمـر واجتناب النهي، فنستحق درجـة الخلفاء وأولياء الله الصالحـين... وأن جملة مواقف مفكـري الإسلام حـول الحريـة تدور حـول هذا المعنى. ولعل أفضل من بلور مفاهيم الحريـة في الإسلام من المفكـرين الاسلاميـين المحدثـين العـلّامة المغـربي المرحـوم علّال الفـاسي، والمفكر السـوداني حسن الترابي، والفيلسـوف محمد إقبال، والمفكر الجزائري مالك بن نبي، والأستاذ محمد فتحي عثمان. ذهب الأستاذ الفـاسي إلى أن الحرية «جعل قانوني وليس حقاً طبيعياً، فما كان للإنسان ليصل إلى حريته لـولا نزول الـوحي.. وأن الانسـان لم يخلق حراً، وإنما ليكون حـراً». إن الحـريـة كدح ونضـال في طـريق عبـوديـة الله وليست انطلاقاً حيوانياً. ولقد تعجّب الأستاذ الفاسي كيف أن علماء الإسلام لم يتفـطنوا في آيـة البينة ﴿لم يكن الـذين كفروا من أهـل الكتـاب والمشركـين منفكـين حتى تـأتيهم البينـة﴾[٣]... إلى هـذا المعنى اللطيـف: أنه لا سبيل للإنفكاك والتحرّر إلّا بمنهج العبودية لله، منهج التكاليف، الأمر الذي يجعل الحريـة خلقاً ذاتيـاً تتجلّى آثـاره في أعمال الانسـان الصادرة عن شعـوره بالتكليف. إن الإنسان الجديد بصفة الحر هو المؤمن بالله... وأن التكليف هو أساس الحرية وعلامتها[٤].

وإلى قريب يذهب الأستـاذ الترابي «إلى أن الحـرية هي قـدر الإنسان الـذي تميز عن كـل مخلوق سواه، فسجد لله طوعاً إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان، ولا سمح له أن يجبر غيره على الإيمان. إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله، وأن هذه العبودية لا تثير شعوراً بالمجانبة، لأن المؤمن يعبـد الله بدافـع المحبة والإجلال واستشعار النعمة الدافعة إلى الشكـر، الأمر الـذي يجعل الحـرية الـوسيلة والثمرة لعبـادة الله. ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة فـإنها في وجهها الـديني طريق لعبـادة الله، فواجب عـلى الانسان أن يتحرّر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه.. وهذه الحرية في التصور الاسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المـطلق.. وكلما زاد اخلاصـاً في العبوديـة لله زاد تحرّراً من كـل مخلوق في الـطبيعـة.. وحقّق أقـداراً أكـبر من درجات الكمال الإنساني»[٥].

وإذا تقدمنا صوب المعاني التشريعية من أجل وضـع اطار قـانوني لحـريات الإنسـان أو لواجباته[٦] وجدنا مفكري الاسـلام المعاصرين يكـادون يجمعون عـلى تزكيـة الإطار الأصـولي

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة البينة،» الآية ١.

(٤) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمهـا، ط ٢ (الربـاط: مطبعـة الرسـالة، ١٩٧٩)، ص ٢٤٧.

(٥) الترابي، «الحرية والوحدة».

(٦) يلخص مالك بن نبي في مقارنته بين الاسلام والديمقراطية، الأول في أنه جملة واجبـات والثانيـة على أنها جملة حقوق. انظر رسالته الجيدة: مالـك بن نبي، الاسلام والـديمقراطيـة، ترجمـة راشد الغنـوشي ونجيب الريحان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣).

الـذي وضعه العـلاّمة الشـاطبي في الموافقـات[7] والمتلخص في اعتبار أن غـاية الشريعـة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية، والتي صنّفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وقد حدّد الصنف الأول في جملة من المقاصد، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، على اعتبـار أن الدين إنما جاء لتحقيق هذه المقاصد، فهي الإطـار العام لحقـوق الانسان في الاعتقـاد وفي حفظ الحياة وما تتحقق به من وسائـل، وحفظ العقل ومـا يتعلق به من تعليم وحـرية تفكـير وتعبير، وفي حفظ النسب وما يقتضيه من حق في إقامـة أسرة... وفي حفظ المال ومـا يترتّب عنـه من حقوق اقتصـادية واجتـماعية... إلى جـانب مـا يقتضيـه تحقيق المقـاصـد الحـاجيـة والتحسينات من حقوق الإنسان فضلاً عمّا يقتضيه كل ذلك من إقامة نظام للجماعـة المسلمة، من قبيـل أن ما لا يتم الـواجب إلاّ به فهـو واجب، وما يحمله ذلـك للمسلم من واجبات أو تكاليف يطلق عليها في الفقه الدستوري: الحريات السياسية.

أولاً: العقيدة أساس حقوق الإنسان في الإسلام

إذا كانت الديمقراطية أو حقوق الانسان تستند في الغرب ـ في الـظاهر عـلى الأقل ـ إلى شخصية الإنسان الفرد، وارتبطت نشأتها بـالصراع ضد الكنيسـة وحكم الملوك الإطلاقي من أجـل تقييد سلطاتهـا أو انتزاعهـا جملة وردّها إلى الشعب، مصـدراً وحيداً لهـا، الأمر الـذي طبعهـا بطابـع الفرديـة والروح القـومية والـلادينية والشكـلانية، فـإن الأمر يختلف في البـلاد الاسلامية التي لم تعرف هذه المجانبة أو الانفصال بين الحكم وبـين الأمة غـالباً حتى في أزمنـة الجور بسبب ما ظلت تمارسه الشريعـة من تقييد لسلطان الحكـام في مسألتـين هامتـين، هما: سلطة التشريـع وفرض الضرائب، حيث لا يمكن للحـاكم أن يستن من التشريع مـا يخـالف الدين، ومن ذلك عـدم قدرتـه على تجاوز المقاديـر التي حددتهـا الزكـاة[8] الأمر الـذي جعل المجانبة بين الحكم والأمة لا تتمّ عـلى النحو الـذي حصل في حكم الإطـلاق في أوروبا، كـما ظلت تطلعات الفرد والمجتمع في الإصـلاح وحتى الثورة لا تتخـطى حدود الشريعـة، ومثلها الأعلى عهد النبوة، والخلافة الراشدة نموذجها الأرقى للتطبيق، فكانت قيم ومُثُل الإصلاح أو الثـورة إنما تستمـد من الإسلام وتجـربته التـاريخية النمـوذجية للتـطبيق، فما شعـر المصلحون والمفكرون ـ قبل زمن التحكّم الاستعماري واستفحال الغزو الثقافي في حياة المسلمين ـ بحاجة في جهودهم الإصلاحية إلى غير نفض غبار التجربة والممارسة والعودة إلى الينابيع. ومـا كانت بهم حاجة إلى وضع مواثيق لحقوق الانسان والمواطن طالمـا أن يقينهم تام، واعتقـادهم راسخ بأن الصورة الأمثل للإنسان فرداً أو جماعة قد تضمّنها الكتاب العزيز، وجسّدتها تجربة التطبيق الاسلامي في العصر الأول. ولكن، ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع امتداد الهجمة العسكريـة والفكريـة على العـالم الإسلامي أرضـاً وموارد ومعتقـدات، بدأ المسلمـون يتطلعون في احتشام وحذر إلى الغربيين، يتحسّسون مصادر قـوتهم وعظمتهم مستمـدين منها

---

(٧) أبـو اسحاق ابـراهيم بن موسى الشـاطبي، الموافقـات في أصول الشريعـة (بـيروت: دار المعـرفـة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥.

(٨) الترابي، «الحرية والوحدة،» ص ٩.

عناصر إحياء وشحذ للجسم الاسلامي المنهك. فكان من ذلك الدعوة في مصر وتونس وتركيا وسواها لإدخال أجزاء من النظام الدستوري والإداري والقضائي الغربي، على اعتبار أن مكافحة العدو تفتقر إلى النسج على منواله[9] وأن أهم أسباب تخلّف المسلمين عدم رعاية الحقوق[10] ولم يكن أمام الحركات الوطنية التي قادت الكفاح ضد الغزاة الغربيين في ظل أوضاع التجزئة التي فرضوها على الأمة وتبلور خلالها مفهوم غربي جديد للأمة مرتبط بالإقليم أو اللغة. . . لم يكن أمامها، وقد تمكّنت بفعل تحريك العاطفة الدينية واستنفار الشعور بالخطر على الإسلام، غير مد اليد إلى دساتير الغرب تنسج على منوالها لوائح ودساتير تحدّد طبيعة الحكم ومؤسساته وحقوق الأفراد في ظله، مما لا يكاد يكون له أدنى أثر في التطبيق العملي الذي كان يتمحض للاستبداد. ولقد كان هذا الموقف الاستكاني أو الاستسلامي الذي وقفته النخبة القيادية لحركات الاستقلال من ثقافة الغرب مفهوماً واضحاً، باعتبار أن هذه النخبة في معظمها قد تربّت في المدرسة الغربية فأشبعت اعجاباً بثقافة المتغلّب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تكن حركة مقاومة الغرب قد قامت على أساس تجديد اسلامي حقيقي يستمد من الإسلام قيم التحرر، ويبلور أساليب للتطبيق الإسلامي المعاصر في ظل أوضاع جديدة، إذ كان الخط السائد لدى مفكري الإسلام هو الدفاع عن الإسلام تجاه الهجمة الشرسة التي يتعرّض لها. ومعلوم أن الدفاع موقف سلبي مهزوز لئن ردّ هجمة فهو أعجز من أن يضع بديلاً. . . فلم يكن أمام تلك النخبة القيادية ـ والحديث هنا عن المخلصين لا عن العملاء ـ من سبيل غير المحاكاة.

مع أنه، مما تنبغي ملاحظته أن عملية إدخال التنظيمات أو الدساتير في القرن الماضي إلى عدد من المجتمعات الاسلامية، مثل مصر وتونس وحاضرة الخلافة، قد مثّلت وحققت بدايات خطيرة لاختراق المجتمعات الاسلامية من طرف الدول الغربية، وذلك رغم أن هدف المصلحين كان تقييد سلطة الحكّام، ولم يحصل شيء من ذلك، وإنما الذي حصل هو اختراق تطور إلى احتلال مباشر. وتواصل ذلك الاختراق واتّسع وتعمّق، فاتّسمت عهود الاستقلال باستبداد لم تجد الدساتير شيئاً في الحدّ منه، بسبب ثقل مخلّفات الانحطاط في الداخل، وضغوط الخارج الرهيبة.

الفكر الاسلامي الحديث

ولما تمكّن الفكر الاسلامي مع وبعد حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، والثعالبي، من أن يتقدم شوطاً في تعرية النموذج الحضاري الغربي وبيان فضائحه وضروب نفاقه واستبداده من ناحية، وإبراز البديل الاسلامي في تنظيم الحياة على مستويات الفرد والمجتمع. لم ير حرجاً في تقنين الشريعة، معتبراً ذلك مسألة تنظيمية شكلية. . . ومما يدخل في هذا التقنين الصياغات التي قدّمها مفكرون اسلاميون لحقوق

(9) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٧.

(10) من تقريض الشاعر قبادو لكتاب: المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

الانسان وحرياته العامة والخاصة، وقد بيّنوا مواطن اللقاء والاختلاف، بينها وبين الميثاق الأوروبي أو الأممي لحقوق الانسان، وكشفوا حتى في مواطن اللقاء عن اختلاف الأصول التي تستمد منها الحقوق والواجبات في الإسلام اختلافها عن مثيلاتها في المنظومة الغربية[11]. فعلى حين يؤكد مفكرو الإسلام أن الإيمان بالله هو أساس ومعين الحقوق والواجبات[12]، ذلك أن حقوق الانسان وحرياته وواجباته هي فروع لتصوّره الكوني ولمنزلته في الكون والغاية من وجوده؛ يؤكد الغربيون استنادها إلى الطبيعة. ومن ثم لا عجب أن بدت في الميثاق العالمي لحقوق الانسان ملامح العلمانية أو الدين البشري القائم على أولوية الإنسان في الوجود وقيامه بنفسه مصدراً لكل حق وتشريع... على حين يؤكد التصور الاسلامي ارتباط كل قيمة واستنادها إلى المصدر الذي تستمد منه الموجودات وجودها والغاية منه ومنهاج سيرها... ألاّ وهو الله تبارك وتعالى فهو وحده الخالق والمالك لمخلوقاته، والمحدّد منهاج سيرها (الشريعة)، وأن الانسان مستخلف قد كرّمه خالقه بالعقل والإرادة والحرية وإرسال الرسل لإعانته على استبانة طريق الحق والتدرّج في طريق الكمال، من خلال التزامه بالشريعة أو قانون الله، والتي قد حدّدت في صيغتها النهائية التي جاء بها النبي العربي محمد ﷺ الإطار العام لحياة الإنسان فرداً وجماعات، تاركة له ضمن ذلك الإطار مجالات واسعة هي مناطق فارغة مطلوب منه ممارسة خلافته من خلال ملئها[13]، فيتحقق الجمع بين الحرية والالتزام والوحدة والتعدّد.

الإنسان في هذا التصور كائن ممتاز يحمل مسؤولية قيادة مركبته وتحديد مصيره وفق الخطة الإلّهية لحياته. إنه كائن مكلّف، عبد لله. وبقدر ما يكون أداؤه أفضل في القيام بالتكاليف ـ أي الواجبات الشرعية ـ وإمعانه أكبر في العبودية لله، بقدر ما يمتلك حرية أكبر إزاء ذاته والطبيعة والكائنات من حوله.

إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة لا حق لعبد الله المستخلف أن يفرّط أو يتهاون فيها. إنها ليست ملكاً له، بل لله ـ سبحانه ـ مالكها الأوحد، والإنسان مستخلف فيها مطلوب منه التصرّف في تلك الوظيفة وفقاً لإرادة المالك. فمحافظة الإنسان على حياته وتوفير مقومات بقائها وتطورها وسعادتها ليست حقاً للإنسان يستطيع أن يفرط فيه بالانتحار مثلاً أو الإهمال أو التجويع أو الانتقام أو التجهيل، بل ذلك واجب شرعي، وكذا رفض الاستعباد ومقاومة الطواغيت والكفاح من أجل الحرية والعدل والتقدم وسعادة البشرية. ليست حقوقاً بل واجبات يثاب على فعلها ويعاقب على تركها. وهكذا تكتسب الحقوق في التصور الاسلامي قدسيّة تمنع التلاعب بها من طرف حزب أو برلمان أو حاكم اثباتاً وإلغاءاً وتعديلاً

---

(11) انظر على سبيل المثال: المجلس الاسلامي الأوروبي، معد، البيان العالمي لحقوق الانسان في الإسلام (باريس: المجلس الإسلامي الأوروبي، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م)، والوثيقة النهائية لندوة حقوق الانسان في الإسلام المنعقدة في الكويت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠.

(12) أحمد الكاتب، آلية الوحدة والحرية في الاسلام، سلسلة نحو حضارة اسلامية (الولايات المتحدة: ١٤٠٥هـ)، ص ١١٩.

(13) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والاسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧).

طالما أن مصدرها الله، بل تمثّل سلطة توجيهية إلزامية للأفراد والمؤسسات تتحوّل بالاجتهاد إلى مناهج ودساتير محددة.

هذا، ومن جهة أخرى يصبح الدفاع عنها، ومدافعة العدوان عنها، واجباً شرعياً في استخدام كل ضروب المقاومة الممكنة حتى اعلان الجهاد وطلب الاستشهاد من أجل إقرارها، الأمر الذي يجعل الإيمان بالله خير ضمان لحقوق الإنسان من ناحية تقريرها، ومن ناحية انفاذها وتدعيمها والنضال لأجلها.

وإذا كانت التجارب البشرية قد أثبتت «أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتّخذ لنفسه إلهاً»[١٤]، فإن استناد حقوق الإنسان إلى خالق الإنسان:

ـ يعطيها من جهة، قدسية تخرج بها عن سيطرة ملك أو حزب يتلاعب بها كيفما شاء[١٥].

ـ يجعلها أمانة في عنق كل المؤمنين، يُحاسبون على الذّود عنها وإقرارها في دنيا الناس ومدافعة الطواغيت عنها. على اعتبار ذلك واجباً دينياً يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

ـ يعطيها أبعادها الإنسانية بمنأى عن كل الفوارق الجنسية والاقليمية والاجتماعية، إذ إن الله رب العالمين، وليس لقوم أو أمّة وحسب.

ـ يعطيها شمولاً وايجابية تخرج بهما عن الشكلانية والجزئية، لأن الله خالق الإنسان وهو أعلم بالحاجات الحقيقية لمخلوقاته.

ـ وارتباط الحق بالشارع لا يكون منفذاً لاستبداد سلطة ثيوقراطية، فليس في الإسلام كهنوت يملك أن يحلّل أو يحرم، وإنما الذي يحلّل ويحرّم هو الله الذي لا يحابي ولا يتحامل، وهو الغني عن العالمين الذي لا تنفعه طاعة ولا تضرّه معصية، مما يعطي الحقوق صفة العدل المطلق ويجنّد كل مؤمن للدفاع عنها كلما انتهكت، سواء كان العدوان موجهاً إليه شخصياً، أو إلى غيره، مؤمناً كان أم كافراً؛ فالظلم واجب رفعه، والمعروف واجب تحقيقه.

ثانياً: الإطار العام لحقوق الإنسان في الإسلام

الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله، وضمن عهد الاستخلاف ـ الشريعة الاسلامية ـ تتنزل جملة حقوقه وواجباته. ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة

---

(١٤) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ١٤٩.

(١٥) مما يُلاحظ حول تطور أساليب القمع في الأنظمة العربية أنه في خط مواز لتصاعد القمع وانتهاك الحريات وحقوق الانسان، تنافست هذه الأنظمة في التبشير بقيم الديمقراطية وحقوق الانسان واستحداث وزارات واصطناع منظمات لحقوق الانسان على أنقاض المنظمات الأصيلة، كما حصل في تونس وأمثالها وكان إعلان الحرب على الأصولية والإسراف في استخدام كلمات الديمقراطية وحقوق الانسان كافيان لتبرير القمع والانفراد بالسلطة وتدمير مؤسسات المجتمع المدني.

العامة إذ قد تضمن كل حق للفرد، حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التصادم. وإذا كان الإسلام إنما جاءت شرائعه لرعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي مصالح متدرّجة من الضروري إلى التحسيني الكمالي. كان من الطبيعي أن تعتبر تلك المصالح هي الإطار العام الذي تنظّم داخله مسالك الأفراد وتمارس فيه الحريات الخاصة والعامة. وكان مبحث المقاصد الشرعية الذي اختطّه بتوفيق العلاّمة المغربي أبو اسحق الشاطبي في رائعته الموافقات قد حظي كما تقدّم بقبول عام لدى المفكرين الاسلاميين المعاصرين كأساس وإطار لنظرية الحقوق والحريات العامة والخاصة في التصور الاسلامي[١٦]. ومعلوم أن أبا اسحق الشاطبي في تتبّعه كليات الشريعة وجزئياتها قد كشف عن نظرية المصلحة العامة فوجدها مرتبة في ثلاثة مستويات: سمي المستوى الأول، المصالح الضرورية التي يدخل الفساد والشقاء على حياة الناس باختلالها، وهي خمس؛ حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب، وقد فرضت الشريعة لكل منها شرائع تنشئها وتحفظها، واستنت شرائع أخرى لدرء الاختلال عنها. الثاني، المصالح الحاجية وقد قصد منها إلى رفع الضيق عن حياة الناس المؤدي إلى الحرج والمشقّة. الثالث، وهو المصالح التحسينية؛ وهي جملة من العادات الحسنة ومكارم الأخلاق كأخذ الزينة والنوافل. وترتيب تلك المقاصد مهم إذ يجعل بينها تفاضلاً يفرض التضحية بالأدنى في سبيل رعاية الأعلى كلّما وقع تناقض. فستر العورة من الشرائع التحسينية، ولكن إذا اقتضى حفظ الدين أو النفس الكشف في حالة التعرّض للمرض لإجراء عملية جراحية أو مغالطة العدو في حالة الخطر على الدين كان الكشف هو المقصد الشرعي المقدّم، وحفظ المال أي الملكية الفردية مقصد من مقاصد الشريعة، ولكن حفظ النفوس مقدم عنه فيضحى به من أجلها عند الاقتضاء...

وهكذا تضع نظرية المقاصد الشرعية بيد المسلم ميزاناً يزن به مسالكه، وسلماً من القيم تنتظم على درجاته وتنظّم مختلف شرائع الإسلام كبيرها وصغيرها، وتهتدي به حريته وتتحدّد حقوقه وواجباته.

إن أحداً لا يستطيع التعرّض له طالما كان تصرّفه ضمن حقوقه، غير مخلّ بالمصلحة العامة. وعلى كل، فنظرية الحرية في الإسلام تقوم على اطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة، فإن تعدّت أصبحت اعتداء يتعيّن وقفه وتقييده[١٧].

وفي هذا الإطار سنلقي نظرة عامة على الحريات الفردية والعامة في الإسلام مقارنة بمثيلاتها من الميثاق المعروف بـ«الميثاق العالمي لحقوق الانسان».

---

(١٦) بين يدي ثلاثة مؤلفات معاصرة هامة تناولت مسألة الحقوق والحريات العامة في الإسلام في إطار نظرية المقاصد لدى الشاطبي وهي: الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها؛ عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، وعثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي.

(١٧) نديم الحسن، فلسفة الحرية في الإسلام، ص ٣١٣.

١ ـ حرية المعتقد وآثارها

أي حق الفرد في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه. ولقد ضمنت الشريعة للإنسان هذه الحرية كثمرة لمسؤوليته، فمنعت كل وسائل الإكراه. وفي الوقت نفسه لم تدخر وسعاً في التأكيد على ضرورة إظهار الحق وإقامة البراهين على إقامة العقيدة وتحميل الأفراد والجماعة مسؤولية صيانتها والدفاع عنها، ومنع الفتنة عن معتنقيها ولو باستعمال القوة، والاجتهاد في إحباط مخططات خصومها.

وتكاد تجمع كتب التفسير والفقه على اعتبار آية ﴿لا إكراه في الدين﴾[١٨] تمثّل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، وركناً عظيماً من أركان سماحته فهو لا يجيز إكراه أحدٍ على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين التمكّن من القوة للقيام في وجه من يحاول فتنتهم عن دينهم وأمر المسلمين أن يعتمدوا في دعوة خصومهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبيين الرشد من الغي[١٩].

إن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكّن والاختيار. إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان. ونظير هذا قوله تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[٢٠]، كما ذهب إلى ذلك الرازي[٢١]. وإذا كان الاعتقاد محله القلب، فالإكراه فيه ممتنع أصلاً. فضلاً عن مصادمته التصور الإسلامي العام حول التكليف وتحميل الأمانة... إلى عدد كبير من النصوص والوقائع التي أكّدت مسؤولية الإنسان وحريته واختياره مسؤولية ينتفي بالإخلال بها تفرد الإنسان ومسؤوليته، ولا يبقى بعدها من مبرر للثواب والعقاب طالما انتفى الابتلاء والاختيار. وإن ما دار من جدل حول نسخ هذه الآية العظيمة أو نسخ سواها من النصوص الناطقة بحرية الإنسان والناهية في احتجاج واستنكار عن كل محاولة لسلبه تلك الحرية، وإن يكن ذلك من أجل الخروج من الكفر والنار والدخول في جنة الإيمان؛ نسخ تلك النصوص والاعتبارات الشرعية العظمى بآيات الجهاد قد أثبت التحقيق المعاصر بطلانه، وقد بلغ أمر تأكيد الاسلاميين، وخاصة من المعاصرين، على قاعدة أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد إلى حد الذهاب بآية البقرة على الضد مما حملت عليه من نسخها آيات الجهاد، أنها قد نسخت آيات القتال من أجل عدم إكراه أحد على الإسلام[٢٢]. قلت إن التحقيق المعاصر قد أعرض عن الغلو والشطط في هذا الجانب أو ذلك، مؤكداً على أصالة المفهومين وانسجامهما في التصور الاسلامي لمفهوم الحرية والجهاد

---

(١٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(١٩) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٧٦هـ)، ومحمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر).

(٢٠) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٢١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٥)، مج ٧، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣، ص ٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لحمايتها، إذ لا تصان ـ غالباً ـ حرية ضعيف، وذلك ما أكّده صاحب المنار في تفسيره لقوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة..﴾»[٢٣] أي حتى يكون الإيمان في قلب المؤمن آمناً من زلزلة المعاند. فالدين لا يكون خالصاً لله إلّا إذا كفّت الفتن عنه وقوي سلطانه حتى لا يجرؤ على أهله أحد[٢٤]. ومصداق ذلك ما لحق ويلحق كل يوم بالمسلمين من عسف ونكال من خصومهم، ولا يزالون بهم يقاتلونهم لفتنتهم عن دينهم ومنعهم من الدعوة إليه لما ضعفت شوكتهم ودالت دولتهم[٢٥]. واعتبر صاحب تفسير الميزان (مفسّر شيعي معاصر) أن ﴿لا إكراه في الدين﴾[٢٦] هي أهم الآيات الدالة على أن الإسلام لم ينتشر بالسيف والدم، ولم ينتشر بالإكراه والعنوة، على خلاف ما زعمه عدة من الباحثين من المسلمين وغيرهم، أن الاسلام دين السيف[٢٧].

أما سيد قطب فكان رأيه مبيناً حاسماً في تفسير هذه الآية: ﴿لا إكراه في الدين﴾[٢٨] وليس يعقل في شيء أن دعوة الاسلام التي كافحت لفرض حرية الاعتقاد، ولاقى أهلها الأهوال، وهم قلّة مستضعفة في مكة، من طرف قوى الضلال والشرك التي عابت على المسلمين مخالفتهم دين الآباء والأجداد، ولم تدخر وسعاً في اضطهاد المسلمين ومنعهم من حقهم في الاختيار، ليس جائزاً في منطق العقل والأخلاق أن ينتصب هؤلاء في الغد وقد مكّن لهم في الأرض جلادين سفاحين يسومون أصحاب العقائد الأخرى العسف والهوان لحملهم على خلاف ما يعتقدون. فكيف يعقل أن يحصل ذلك؟ بل شواهد التاريخ بعد أدلة العقل والنقل، متضافرة على أن أهم غايات الجهاد الاسلامي كسر شوكة الطواغيت وإبطال سحرهم وبطشهم، وترك الناس بعد ذلك وما يدينون... ما سالمونا وتركوا فتنتنا عن ديننا والتظاهر علينا بعدوّنا. ولا غرو بعد ذلك أن كانت أرض الإسلام أرض الحرية الدينية التي فاء إلى ظلّها أبناء كل الطوائف المضطهدة من طرف أهل دينها. فما استقر لها مقام ولا ازدهر لها كيان، إلّا في ظل حماية الإسلام شأن كثير من الفرق المسيحية واليهودية التي التجأت إلى أرض الإسلام، وكثير منها لا أثر لها اليوم في غير بلاد الاسلام، فقد استأصلتها الكنائس الكبرى[٢٩].

ولذلك، لا عجب أن عدّ مفكرو الاسلام حرية الاعتقاد «أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس»[٣٠] ـ وأنها «أول حقوق الإنسان»[٣١].

---

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣.

(٢٤) عبده ورضا، تفسير المنار، ج ٣، ص ٤٣٩.

(٢٥) تسجل تقارير الأمم المتحدة أن حوالى نصف المبعدين من أرضهم في العالم مسلمون مع أن المسلمين لا يمثلون سوى خمس سكان العالم... وهل عرف التاريخ لمأساة فلسطين والبوسنة نظيراً؟

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢٧) آية الله محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٩٧٢).

(٢٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، مج ١.

(٣٠) محسن الميلي، العلمانية أو فلسفة موت الانسان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦)، ص ٣٨.

(٣١) قطب، المصدر نفسه، مج ١.

فما هي الآثار القانونية لمبدأ حرية الاعتقاد في المجتمع الاسلامي؟

أ - المساواة قاعدة التعامل في المجتمع الاسلامي

ولا داعي حسب هذا التصور الذي قدّمنا لأعمال النسخ في القرآن في آيات الحرية الناهية عن الإكراه، أو في الآيات الآمرة بالقتال، وذلك إذا انطلقنا من أن الآيات النافية للإكراه متّجهة إلى الناس جميعاً، ما لم يرفعوا السلاح في وجوه المسلمين عدواناً وظلماً، ويمنعوا الدعوة إلى الإسلام. فإذا فعلوا ذلك كان مجال عمل آيات القتال منعاً للفتنة، وهي اضطهاد الناس لأجل دينهم حتى يتركوه[32]. وهكذا تكون النصوص الآمرة بقتال الكافرين أو «الناس» عموماً يراد بها الخصوص، مثل مقاتلة مشركي العرب، كما قال بعضهم، أو المعتدين على الإسلام وأهله عامة، مما لا يدع أي مجال للإكراه على العقيدة. وهو أمر لم تنقله لنا سيرة رسول الله ﷺ بل النقل قد تضافر على قيام علاقات المسالمة بين النبي ﷺ وطوائف من أهل الديانات الأخرى؛ كاليهود والنصارى، وطوائف المشركين من سكّان المدينة الذين مثّلوا عند قيام دولة الإسلام في المدينة مع المؤمنين أمّة سياسية واحدة، كانوا يتمتعون فيها بحقوق المواطنة التي فرضت عليهم واجبات، كالدفاع عن المدينة، وعدم التواطؤ مع العدو مقابل تمتعهم بالحرية الدينية والحماية. بل قد قامت أحلاف ومعاهدات بين دولة المدينة وطوائف من مشركي العرب، وليس من شيمة الإسلام الغدر، ولذلك اتفق الفقهاء على أن الذمة تعطى لطوائف من غير المسلمين؛ أي حق المواطنة في الدولة الاسلامية، وإنما اختلفوا في النوع؛ فمنهم من قصرها على اليهود والنصارى، ومنهم من أضاف الصّابئة والمجوس، ومنهم من عمّمها لتشمل كل طالب لها، وإن يكن عابد وثن، كما هو رأي المالكية[33]، وذلك طالما التزم بمقتضى المواطنة، شأنه شأن المسلمين؛ فإنما المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الاسلامي، ولا ترد الاستثناءات إلا في حدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام أو هوية المجتمع ونوع القيم العليا التي تحكمه. وليس مصطلح «أهل الذمة» نفسه لازم الاستعمال في الفكر السياسي الاسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات[34].

---

(٣٢) الميلي، المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣٣) قد بلغ خصوم الاسلام والجهلة به حداً بالغاً في استغلال مفهوم الذمة للتشويه، حتى إن دائرة المعارف الاسلامية، ج ٩، ص ٣٩١، نصت تحت كلمة الذمة بقلم المستشرق ماكدونالد «أن أهل الذمة لا يعدون مواطنين في الدولة الاسلامية، وإن كان المسلمون قد جنحوا إلى ترك كل جماعة غير اسلامية تحكم نفسها بإشراف رئيسها. . . الذي هو حلقة الاتصال بين الجماعة وبين الحكومة». وجارى الغربيين في حملة التشويه هذه باحثون عرب مثل مجيد خدوري في كتابه: مجيد خدوري، الحرب والسلم في شرعة الاسلام (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٢٣٧.

وفي شأن موقف المذهب المالكي من مسألة أهل الذمة، انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق محمد أحمد ولد مادي الموريتاني (الرياض: مكتبة الرياض، ١٣٩٨هـ)، مج ١، ص ٤٧٩.

(٣٤) انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: موقع غير المسلم في الدولة الاسلامية (تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨).

ب ـ حرية ممارسة الشعائر الدينية

كفل الإسلام لأهل كل عقيدة حق إقامة المعابد وإقامة الشعائر بها في حدود رعاية الرأي العام، والذوق العام للأغلبية.

ج ـ حرية التعبير دفاعاً عن العقيدة أو دعوة إليها أو نقداً لغيرها

لقد قدّم الأنبياء عليهم السلام نماذج رائعة من الحوار الرفيع مع خصومهم في استمالتهم للإسلام ودحض الحجج المخالفة، من أجل إرساء الاعتقاد على أساس متين من البرهان. ولنا اليوم ونحن نعيش صراعاً عقائدياً أن نستهدي بالمناظرات التي دارت بين ابراهيم عليه السلام وبين طاغية بلاده، وبينه وبين أبيه. وكذا سائر الأنبياء، وصولاً إلى النبي الخاتم، وكيف عالجوا عليهم السلام حجج خصومهم بالحسنى بعيداً عن المهاترات والمشاحنات التي تردّى إليها الجدل الفكري والسياسي اليوم. وسارت على هديهم الحياة الفكرية في عهد الصحابة والتابعين، وفي عصور الإسلام الزاهرة حيث كانت تتمّ المناظرات داخل الفرق الإسلامية، أو بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، بمن فيهم الزنادقة، في بلاطات الملوك أو في المساجد، لا سلطان عليها لغير الحجة والبرهان فكان ذلك تعبيراً واضحاً على تسامح الإسلام، وعلى المنزلة العليا التي أولاها للعقل وللعلم والحرية. حتى ذهب العلّامة الشهيد د. اسماعيل الفاروقي أستاذ علم الأديان المقارن بجامعة «تمبل» الأمريكية في بحثه الهام عن حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية أن للذمّي ـ أو المواطن غير المسلم في الدولة الاسلامية ـ الحق في اذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين، فإنه لا جدال في أن له الحق في أن يعبّر عن رأيه في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع، وفي الحدود التي لا تحرج مشاعر الأغلبية التي احترمت ابتداءً حق الأقلية في أن تعبّر عن رأيها. وإذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على ايمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلّا التعمق في ايمانهم، أو نشدان ذلك من سؤال علمائهم، وأنه مع التقدم الحديث لوسائل الاتصال، لن يكون من الممكن الاحتجاب والعزلة التامة، فالمناقشات المضادة سوف تصل المسلمين بأية وسيلة، وأسلوب

= وفي الموضوع نفسه كتب تحمل العنوان نفسه، انظر: أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الاسلامية (بيروت: دار الفكر)؛ عبد الكريم زيدان، أهل الذمة (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])؛ سليم العوا، حقوق أهل الذمة (القاهرة)، ويوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧).

وانتهى زيدان والعوا إلى أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفي استمرار الحاجة إلى مفهوم «أهل الذمة» وحتى إلى المصطلح ذاته... فالأصل هو المساواة بين المواطنين، ونحن نؤكد هذا التوجه في قيام الدولة الاسلامية على أساس المواطنة وما تقتضيه من مساواة.

الحماية الوحيد ضد أية مناقشة هو تقديم مناقشة أخرى أفضل وأكثر تعقلاً وصحة[٣٥].

ولقد كان أبو الأعلى المودودي رائد فقهاء القانون الدستوري الاسلامي المعاصر واضحاً جداً وحاسماً في تقرير حرية غير المسلم، يقول: «سيكون لغير المسلمين في الدولة الاسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم. فسيجوز لهم أن ينتقدوا الحكومة وعمالها، حتى رئيس الحكومة نفسه ضمن حدود القانون. سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الاسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم. ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم وإن ارتد ـ أي المسلم ـ فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الاسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة»[٣٦].

ومعنى كل ذلك الاعتراف بتعدّد الهويات الثقافية داخل المجتمع الاسلامي وتفاعلها بحرية، ليشترك الجميع على اختلافهم في صنع الحضارة الاسلامية[٣٧] بعيداً عن ايديولوجية الهيمنة والدمج للدولة الغربية.

د ـ مسألة الردّة

الردّة هي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وذلك بالإنكار وما شاكله لما هو ثابت في الإسلام من عقائد وشرائع وشعائر. . . كالنيل من مقام الألوهية، أو النبوة، أو استباحة المحرمات، أو جحود الفرائض. . . الخ.

ولقد نصّت آيات الكتاب على استبشاع هذه الجريمة في مواضع كثيرة وتوعّدت مقترفها بأشد العذاب، دون نص على عقوبة محددة في الدنيا، غير أن السنّة نصّت على القتل «من بدّل دينه فاقتلوه»[٣٨]، وأجمع الأصحاب رضي الله عنهم على قتال المرتدين، ولم يختلف أهل العلم في اعتبار الردّة جريمة غير أن جمهورهم ذهب إلى قتل مرتكبها، وخالفهم البعض في ذلك.

والخلاف دائر حول مسألتين: هل الردّة جريمة سياسية تتمثّل في الخروج عن نظام الدولة، وبالتالي يترك للإمام معالجتها بما يناسبها من التعازير ـ أي الجرائم غير المنصوص على عقوبة معينة فيها ـ، أم هي جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق الله فلا مناص للإمام من إقامة الحدّ فيها؟

---

(٣٥) اسماعيل الفاروقي، «حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية،» المسلم المعاصر، العدد ٢٦.

(٣٦) أبو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (بيروت؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤)، ص ٣٦١.

(٣٧) يقول المطران جورج خضر: «أنا في قلب هذه الحضارة التي ازدهرت بانطلاقة الإسلام وترعرعت في دياره». انظر: جورج خضر، «المسيحية العربية والغرب،» الحوار، السنة ١، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦). نقلاً عن: وجيه كوثراني، المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ (بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٤).

(٣٨) أخرجه البخاري.

وبتعبير آخر: هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام المعطاة في الابتداء لغير المسلم تبقى له بعد دخوله، فلا يؤخذ بارتداده، كما لم يؤخذ بعدم ايمانه قبل دخوله؟[39].

- **الرأي الأول: وجهة نظر القائلين بقتل المرتدّ حدّاً**

اتفق الجمهور على قتل المرتدّ، واعتبار ذلك حدّاً. واختلفوا هل تترك له فرصة للتوبة أم لا؟ فذهب البعض إلى أنه يقتل دون استتابة. وذهب أغلبهم إلى أنه يستتاب، واختلفوا في الطريقة مرة أو مرتين أو ٣ أيام (وهو قول مالك وأبو حنيفة) أم شهراً، أم هو يستتاب أبداً كما يقول النخعي؟

واختلفوا في المرتدّة: هل تقتل كالمرتدّ؟ لأن موجب القتل هو تغيير الدين. وذلك هو رأي الشافعي، أم لا تقتل، وإنما تعزر بالحبس أو الضرب، إلى أن تتوب أو تموت؟ وذلك لأن النبي ﷺ نهى عن قتل العسيف والمرأة والذرية. وقال يوم فتح مكّة لما شاهد امرأة مقتولة (ما كانت هذه لتقاتل)[40].

- الرأي الثاني: إذا كان أهل الرأي الأول يعتبرون أن عقوبة الردّة حدّاً، أي عقوبة مقدّرة تعتبر حقاً لله فلا يجوز للإمام إلاّ إنفاذها لما تشكّله من خطر بالغ على المجتمع، فلا عفو فيها ولا شفاعة، فإن فريقاً كبيراً منهم، وخاصة من المحدثين رأوا أن تعزيز أية جريمة غير مقدرة عقوبتها متروك تقديرها للإمام أو القاضي. ويستدلون على ذلك بأن النبي قد عفا لدى دخوله مكة عن قوم كان قد توعّدهم بالقتل؛ منهم عبد الله بن أبي سرح الذي كان من كتبة الوحي، ثم ارتد فقبل فيه شفاعة عثمان، بينما امتنع عن العفو عن آخرين ممّا له دلالة واضحة على أن الردّة جريمة تعزيرية، لأن الحدود لا تجوز فيها الشفاعة، وأن الذين قتلهم النبي ﷺ إنما كان بسبب جرائم أخرى استلزمت قتلهم. ويُستشهد على ذلك عدم قتل عمر بن الخطاب لأبي شجرة مكتفياً بطرده. ويؤوّل أصحاب هذا الرأي قتل أبي بكر للمرتدين بخروجهم المسلح ضد نظام الدولة، وتهديدهم الكيان الاسلامي الوليد فكان عمله سياسة لا ديناً. ولو كان الأمر متعلقاً بحد من حدود الله ما خفي على معظم الصحابة حتى احتاج معهم أبو بكر لجهد كبير من أجل اقناعهم بسياسته، حتى اقتنعوا. ويستدل أصحاب هذا الرأي لتأكيد موقفهم على أن أمر النبي ﷺ بقتل المرتد وفعله لذلك، إنما صدر منه عليه السلام من موقع ولايته السياسية على المسلمين لا من موقع النبي المبلّغ، وأن احتجاجه على قتل المرأة بأنها ما كانت لتقاتل، يحمل دلالة واضحة على أن علّة قتل المرتد ليست تغيير الدين وإنما تهديد النظام العام. ولذلك يترك أمر تحديد العقوبة للإمام على ضوء ما تشكّله الظاهرة من خطر على الكيان السياسي للأمة. وهو كيان يختلف عن الكيان السياسي الغربي من حيث علاقته بالدين. ففي النظام الغربي يعتبر الدين من الناحية القانونية على الأقل، مسألة شخصية لا علاقة لها بالنظام العام الذي يتكوّن من مسائل الجنسية والولاء

(٣٩) محمد سليم غزوري، الحريات العامة في الإسلام، ص ٩٥.

(٤٠) رواه مالك في المدونة الكبرى.

للوطن وصيانة أسراره تساوقاً مع الديانة المسيحية التي تركت الشؤون العامة لقسطنطين، واكتفت برعاية المسائل الشخصية. أما الاسلام فهو عقيدة ونظام حياة، مما يجعل كل عمل يستهدف الإسلام يمثّل عدواناً على النظام العام، والعقيدة جوهره شأن مبادىء الديمقراطية في الأنظمة الليبرالية أو العقيدة الماركسية في الأنظمة الشيوعية. ومن ثم كان على الحكومة في الدولة الاسلامية أن تقوم على حراسة الدين وصيانته، وأن تقدّر مدى الخطورة على نظام الدولة في كل حركة ردّة تنشأ داخلها، لتعالجها بما يناسب من السياسات.

ونحن نرجح الرأي الثاني الذي يستشف من مواقف بعض المتقدمين كالسرخسي، وابن القيم. وذهب إليه كثير من المحدثين مثل الإمام محمد عبده، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، وعبد الوهاب خلاف، وأبي زهرة، والشيخ عبد العزيز شاويش. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان، ود. عبد الحميد متولي، وعبد الحكيم حسن العيلي، ود. حسن الترابي، ود. محمد سليم غزوري؛ وخلاصته: إن الردّة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرّها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الاسلامية من نيل أعدائها، وأن ما صدر من النبي ﷺ في شأن الردّة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حدّاً. وأنها جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته، وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات. إذ يختلف الأمر كما لاحظ د. عبد الحميد متولي بين ردّة نصراني قد أسلم من أجل الزواج بمسلمة، ثم رجع إلى دينه لما تصرمت العلاقة، وبين حالة أو ظاهرة وراءها تخطيط وتنظيم واستعداد للانقضاض المسلح لتغيير نظام الدولة... فرق بين آحاد من الناس تهتز عقائدهم بفعل ظروف طارئة أو تأثير غزو ثقافي، فيعالج الأمر بما يناسبه من توعية وتربية وتحصين، وبين تبشير منظّم ومخطّط لنسف الإسلام ودولته، وبالتالي، فرق في المعالجة ولا بد بحسب اختلاف الأحوال[41].

– تنبيه

إنه من المفيد بصدد الحديث عن الردّة لفت النظر إلى ما دار من خلاف بين المذاهب الفقهيّة حول تحديد طبيعة المرحلة السابقة عن الردّة: هل الردّة هي الوجود في الإسلام عن وعي واختيار ثم الخروج منه عن وعي واختيار؟ وهل تنطبق هذه الحالة على الصبي الذي ولد لأبوين مؤمنين حتى إذا بلغ سن الاختيار اختار غير الإسلام ديناً، فهل يعتبر مرتداً؟ وهل تطبّق هذه الصورة على كثير ممن تربّوا في أرض الإسلام وورثوا عن آبائهم صوراً منحطّة ومهزوزة من التديّن لم تصمد طويلاً في خضم الصراع العقائدي؟ هل يصح نعت هؤلاء بالمرتدّين؟ وهل يصلح لعلاج مثل هذه الحالات تطبيق حدّ الردة عليهم كما ذهب إليه عامة جمهور الفقهاء...؟ أم مطلوب علاج ذو طبيعة ثقافية تربوية؟

---

(٤١) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة؛ الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- في خصوص المسألة الأولى:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الصبي محمول على دين أبويه فهو مسلم إذا كانا مسلمين، فإذا بلغ سن الرشد كافراً فهو مرتد. وذهب الشافعي إلى أن الصبي لا دين له وإنما يعتد بدينه ببلوغه سن التكليف، فإذا اختار الاسلام ثم تركه كان مرتداً. وهو تصوّر أكثر تساوقاً مع القواعد العامة للشريعة (لا تكليف إلّا بشرط العقل) فكيف يحكم بإسلام الصبي قبل البلوغ اللّهم إلّا بنوع من التجوز؟ إذ الطفولة مرحلة تربية وإعداد وتهيئة لتقبل التكاليف الشرعية وليست مرحلة تكليف حتى يعتدّ بها في الحكم، ولا شك أن معظم المهتزة أو الفاسدة عقائدهم، وكانوا الوسط المناسب لاستقطاب الأحزاب الشيوعية والعلمانية من أبناء المسلمين، إنما هم ضحايا إعداد عقيم، وتربية تقليدية فاشلة، وثقافة اسلامية جامدة، وتديّن محنّط ومنحط مكّن لغزو مسلّح بثقافة علمية معاصرة مشحونة بقيم الكفر والتمرّد اكتساح هذا الحطام من البشر الذي خلّفه الغزو الفكري وراءه؟ أليسوا هم ضحايا أكثر منهم مجرمين؟ ضحايا ثقافة منحطّة وتعليم عقيم وتسلط للأجنبي. ليس الموقف المطلوب مع هذا الجيل الذي استلحقه الغزو الثقافي واقتطعه من الأمة اقتطاعاً في عصر ركودها واشتغال علمائها بالتفاهات والخلافات المذهبية، موقف القاضي، بل موقف المربي الطبيب. لقد فشلت أسرنا ومدارسنا ومساجدنا خلال مرحلة طويلة لا تزال ذيولها ونتائجها السلبية متواصلة، فشلت في انجاز مهمة التواصل الثقافي بين أجيال الأمة، ولن نخلص من هذه القطيعة عن طريق سلّ سيف القانون، وإنما بالتخطيط المحكم للعودة إلى إنجاز ما فشل جيل الآباء من أرباب الأسر والشيوخ والأئمة والمدرسة والإعلام والفن في إنجازه، وهو التربية والتثقيف عن طريق تحرير الإسلام من براثن الانحطاط والتغريب، وبلورة ثقافة اسلامية معاصرة مرتبطة بهموم الجماهير، مسلحة بإبداعات العصر، تضفي على الأرض صبغة السماء، وتكتشف فيها الأمة ذاتها، وترى خلالها حلول مشاكلها وآمالها.

ذلك هو التحدّي المطلوب من جيلنا مواجهته من أجل القضاء على آثار الحملة الصليبية الجديدة التي كان نصيب مغربنا منها فادحاً. إنه التحدّي الكبير الذي ما ينبغي أن ننشغل عنه بغيره. فلنجعل الأولوية في عملنا لمهمة المثقف والعالم والمربّي، لا للقاضي أو السياسي. إن قضية الحرية السياسية والفكرية أولوية الأولويات، ومنها ينطلق البناء الجديد. وأن النصر في المعركة الثقافية هو النصر الحقيقي، ولقد تمكّنت الحركة الاسلامية من تهميش المشروع العلماني رغم امتلاكه أجهزة الدولة العملاقة. و«أنه إذا كان علينا أن نقيم المجتمع الاسلامي المنشود على مراحل، فليكن دخولنا على المرحلة الأولى من باب الحرية والديمقراطية، الذي أزعم أن اجتيازه بنجاح هو المعيار الحقيقي لاختبار مصداقية أي نظام سياسي يعلن عن انتمائه للإسلام. من شأن ذلك أن يبدد المخاوف لدى أمثالنا ممن يعتبرون الحرية وجهاً آخر للتوحيد»[٤٢].

---

(٤٢) فهمي هويدي في: المجلة.

٢ ـ حرية الذات وحق التكريم الإلّهي للذات البشرية

لم يكتف الإسلام بإقرار حق الإنسان في الحياة والحرية وسلامة الشخصية[٤٣]، بل اعتبر ذلك واجباً مقدّساً على الجماعة والفرد، انطلاقاً من مبدأ استخلاف الانسان وتكريمه، الانسان كائن مستخلف عن الله، أي نائب عنه في الحكم بين الخلق بالعدل. فكلّ من قام في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه فهو خليفة الله[٤٤]، هذا الإنسان قد كرّمه الله في السماء بذكره في الملأ الأعلى وأسجد ملائكته المقربين له، فلا عجب أن يكرمه في الأرض بما وهبه من عقل وإرادة ونطق، وما سخّر له في هذا الكون من طاقات، وما أنزل عليه من هداية رسله وكتبه[٤٥]. روى الطبراني أن النبي ﷺ قال: «ما من شيء أكرم على الله يوم القيامة من ابن آدم. قيل يا رسول الله ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة ـ الملائكة مجبرون بمنزلة الشمس والقمر»[٤٦]. ويترتّب على تكريم الإنسان حفظ حياته من الاعتداء من طرفه أو من طرف غيره ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق﴾[٤٧]، ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾[٤٨]، وذلك بحفظها من كل ما يعرضها للخطر والانتقاص كالجوع والمرض والتشرّد، أو المهانة والسخرية والاستعباد، وسوء الظن والتجسّس والغيبة وسائر أنواع الظلم. إن للإنسان كرامة يستحقها بصفته الإنسانية بقطع النظر عن جنسيته ولونه ومعتقده، وسائر الاعتبارات الاجتماعية، وهي كرامة تلازمه حياً وميتاً أيضاً، فذاته مستحقة للتكريم في حياته وبعد موته؛ جاء في الحديث: «إن جنازة مرّت على النبي ﷺ فوقف، فقيل له إنها جنازة يهودي، فقال النبي ﷺ: «أليست نفساً»»[٤٩]. الاعتداء على الإنسان ميتاً كالاعتداء عليه حياً. والإنسان بريء حتى تثبت إدانته من طرف سلطة قضائية مستقلة. ومنع التعذيب مطلقاً «إن الله يعذّب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا». وسيأتي الحديث عن موضوع التعذيب وتحريمه مطلقاً.

وصان الإسلام الحياة الخاصة للإنسان فمنع سوء الظن به، أو التجسس عليه، وجعل لمسكنه حرمة عظيمة ﴿فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم﴾[٥٠]، وصان عرض الإنسان، فسن عقوبة القذف لمن ينال من أعراض الناس، ونهى عن تتبع عوراتهم واغتيابهم.

ولقد ضرب القرآن أمثلة رائعة في تقديره لملكة الفكر وحرية التعبير من خلال دعوة العقل للنظر في كل شيء، ومن خلال أمثلة الحوار الرائع الذي كان يديره الأنبياء مع أقوامهم وحتى مع الطغاة منهم، التي كانت تبرز بجلاء اعتماد حجة العقل إماماً هادياً من طرف

---

(٤٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق ومراجعة محمود شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، [١٣٧٤هـ ـ ١٣٧٨هـ]).

(٤٤) المجلس الاسلامي الأوروبي، معد، البيان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام.

(٤٥) عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ص ١٣٧.

(٤٦) ابن كثير، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٤٧) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٣٣.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٩.

(٤٩) نقلاً عن: عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي.

(٥٠) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٢٨.

الأنبياء، مقابل اعتماد حجة القوة سلاحاً نهائياً يلوذ إليه الطغاة دائماً كلما أعيتهم الحيلة وأعجزهم الروغان.

وتظهر قيمة الرأي في سيرة النبي ﷺ مع أصحابه، وكيف كان وهو النبي المُبلّغ يتّسع صدره للآراء المخالفة، بل كان يحرّض أصحابه تحريضاً على أن تكون لهم آراؤهم واجتهاداتهم المستقلة: «لا يكن احدكم أمعة: يقول أنا مع الناس». ولذلك لا عجب أن كوّن النبي ﷺ مدرسة عظيمة لتخريج الرجال العظام في كل مجالات الحياة، فانطلقت في سنوات معدودات من الصحراء المجدبة أضخم وأروع ثروة أو ثورة حضارية... وكانت كل المدارس الفكرية والسياسية في الإسلام تجد لها صاحباً من أصحاب محمد ﷺ إماماً متبعاً ومُرشداً هادياً.

ولقد ظلّ الإسلام يرفع لواء التحدي في وجه الأفكار المضادة له داعياً إياها إلى الحوار الجاد واثقاً من قوة منطقه،من جهة، ومن توافق الفطرة البشرية مع ذلك المنطق، حتى أنه لو خلي بينها وبينه في جو من الحرية والنزاهة لما وجدت سبيلاً لغير اعتناقه. إن التحدي الإسلامي في الدعوة إلى المناظرة ظلّت تحمله آية صريحة في الكتاب لها وقع كبير في نفوس المؤمنين ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين..﴾[51] فقام في كل جيل ومع تجدّد كل ابتلاء على المسلمين رجال أفذاذ يواجهون بالكتاب التحديات المتجدّدة، يؤدون للحق الشهادة. وعلى كثرة المناظرات بين علماء الاسلام ورموز المذاهب المضادة لم يسجل التاريخ أن مسلماً هزم في مناظرة حرة. وكان المطلب العزيز لصاحب الدعوة ﷺ في مواجهة معانديه: «خلّوا بيني وبين الناس» ولا يزال مطلب خلفائه الدعاة نفسه في كل مكان دون أن يظفروا به غالباً.

ولذلك لم يكن عجباً أن وجدت في ظل هذه الحياة الفكرية الحرّة التي أوجدتها مثالية الإسلام كل الأفكار والنحل سبيلها للتحاور والنضج والنمو. وكان طلب العلم في هذه البيئة فريضة وحق. وكان للبحث العلمي شأن عظيم لا قيد عليه: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾[52]. إن الإسلام لم يفرض على حرية الفكر قيوداً من خارجها، المهم أن لا تنقض الحرية نفسها فتغدو سبيلاً إلى مصادرة حرية الغير، أو الاعتداء عليه والنيل منه، أو سبيلاً لإثارة النعرات العصبية والعرقية، أو مدخلاً للإثارات الغريزية. ذلك أن الحرية قيمة انسانية عليا، وهي تفقد معناها إذا انفصلت عن قيم الحق والخير والجمال والعدالة. إذ لا حرية لظالم ولا لمجنون «فلا ضرر ولا ضرار» و﴿فلا عدوان إلاّ على الظالمين﴾[53]... ذلك أن قيمة الحرية تتجدّد بمقدار ما تمنح الحياة من قوة وطمأنينة واستقرار وايمان وعدل ورقي[54]... كما جعل له حقاً في اقامة أسرة واختياره شريك حياته بل قد يصل الأمر إلى الوجوب مع خشية الفتنة «من استطاع منكم الباءة فليتزوج». وإذا كان الزواج للفرد حقاً فعلى المجتمع واجب السعي لتيسيره

(٥١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١١١.
(٥٢) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٠١.
(٥٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣.
(٥٤) محمد حسين فضل الله، «مفهوم الحرية في الاسلام،» (مقال تمّ توزيعه دون تاريخ).

للرجال والنساء ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾[٥٥]، ولم يفرض من القيود على الزواج بين مختلف فئات المجتمع وأجناس البشر غير ما يتعلّق بالمعتقد حرصاً على الانسجام ودوام العشرة من جهة وعلى صيانة الأمن العام والنظام العام للمجتمع من جهة أخرى، على اعتبار أن المعتقد الاسلامي هو الركيزة العظمى للمجتمع الاسلامي، فكل علاقة في المجتمع من شأنها أن تنال من ذلك الأساس أو تهدّده كان منعها أمراً محتوماً، ومن ذلك منع الزواج بالفسقة والملحدين وأعداء الإسلام عامة، والرخصة للرجال في الزواج من العفيفات. . . المحصنات[٥٦] من أهل الديانات الأخرى إذا غلب الظن أن ذلك سبيلاً إلى انتشار الدعوة في صفوفهم، ولا يكون ذلك عادة إلاّ في حال قوة المسلمين السياسية والحضارية. غير أنه لا مجال في هذه الرخصة للمسلمات على اعتبار ما جبلت عليه المرأة من حبها لزوجها وطاعتها له بحكم ما جرت به العادة من انتقال المرأة إلى بيئة زوجها ونشأة الأبناء بحسب الدين السائد في تلك البيئة، الأمر الذي يجعل من اقتران هذه المسلمة بكافر خطراً على دينها وعلى أبنائها، وقد يمثّل خطراً على نظام المجتمع برمّته.

٣ ـ حرية الفكر والتعبير

كان طبيعياً لدين أهّل الإنسان لمنزلة الخليفة لله بما وهبه من عقل وإرادة وحرية أن لا يكبّل هذه الطاقات، بل المناسب أن يطلقها ويحرّرها ويجتهد في تحريضها على الحركة والنشاط، مكتفياً بالتوجيه والتسديد، تاركاً له أمر تحديد مصيره وتحمّل مسؤوليته. وبلغ تقدير الإسلام فكر الإنسان وحريته اعتبار التفكير فريضة. كيف لا وقد أناط بهذه الوظيفة مهمة التقرير في أخطر القضايا المصيرية، مثل مسألة المعتقد وما يتعلّق به من مسالك وأعمال ومصائر؟ ولذلك لا تملّ آيات الكتاب تبدأ وتعيد في التحريض على التفكير وترشيد العقل وتحريضه عن عدم اتباع الأوهام، والسير مع عامة الناس، واتباع الآباء والأجداد، وحجزه عن مُذهبات العقل مثل المسكرات والمفترات، ومنعه من الوقوع أو الخضوع إلى مختلف ضروب الاستبداد والتسلط[٥٧].

٤ ـ الحقوق الاقتصادية

حق الملكية من الحقوق الفردية التي نصّت عليها المواثيق الدولية لحقوق الانسان، وكثير من الدساتير، حق الفرد في التملّك على اعتبار ذلك حقاً طبيعياً للفرد. أما الإسلام فهو

---

(٥٥) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٣٢.

(٥٦) والمقصود بالمرأة المحصنة التي تستقذر الزنا وتتعفف عنه وتراه مخلاً بالشرف. أما التي تأتيه أو لا تراه ذميمة حتى وإن لم تفعله فلا تصلح لزواج المسلم، مسلمة كانت أم كافرة.

(٥٧) يقول المفكر المغربي المهدي المنجرة: «ليس في الإسلام حدود للتعبير عن الرأي، وأتحدّى أي عالم كيفما كان أن يعطي تفسيراً واحداً بأن الإسلام قد جاء بحدود للتعبير عن الرأي، فالتعبير عن الرأي مضمون ما دام لم يمس حقاً من حقوق انسان آخر». انظر: المهدي المنجرة، «التغيير قائم لا محالة وثمنه باهظ،» القدس، العدد ١١٣٥.

وإن أباح للفرد الامتلاك وفق تصوّر معين وشروط، فإنه لا يعتبر حقاً من الحقوق الانسانية طبيعياً، لأن الملك كله لله[58]. فكل ما يتعلق بالملكية، من طرق الحصول عليها والتصرّف فيها ونوع ما يمتلك وزوالها، لا يتم شيء من ذلك إلّا وفقاً للشريعة، إذ لم تقم الملكية في التاريخ العربي الإسلامي حتى بدايات التغلغل الاستعماري في القرن التاسع عشر، على أساس نمط الملكية الجرمانية الفردية التي تحدّث عنها ماركس باعتباره نموذج الملكية في النمط الحضاري الأوروبي، ولم تعتبر الملكية الفردية ملكية مطلقة يحق للمالك التصرّف فيها كما يشاء بيعاً وتوريثاً وحتى تدميراً كما تنص أصول القانون الروماني. إن ألوان الملكية التي عرفتها هذه البلاد قامت على أساس التصرّف والاستخلاف؛ خلافة الإنسان للأرض ومسؤوليته في إعمارها واعتبارها جسر العبور إلى الآخرة[59]. فملكية الإنسان هي ثمرة لاستخلافه عن الله. وذلك يعني أن المالك الحقيقي الأصلي هو الله تعالى، وأن ملكية الانسان هي استخلاف أو ملكية انتفاع، فليس له التصرف في العين إلّا وفق إرادة مالكها، فإذا أساء التصرف انتزعت منه، وإذا كان العمل من خاصة الانسان ومميزاته وكان حقاً له وواجباً عليه، فإن النتائج التي يحصل عليها عن طريقه تصبح حقاً من حقوقه، لا ينقص منها إلّا ما جعله الله في مال الناس من حق السائل والمحروم[60]. ولأن الحقوق أو التكاليف الشرعية بحكم أن الانسان اجتماعي بطبعه إنما تجري في وسط اجتماعي معين، كان طبيعياً أن ينظر إليها في المجتمع على أنها وظائف اجتماعية[61] تحفظ كيان المجتمع وتعمل على نموّه ورقيه وأمنه، فإن خرجت عن هذه الاعتبارات فغدت عامل خلل في التوازن الاجتماعي، وعنصر هدم وعامل اعاقة أو باعث أحقاد، كان من حق المجتمع أن يفرض عليها من القيود ما يناسب عودها للقيام بوظيفتها الاجتماعية.

ومن تلك الوظائف التي جعلت لها الملكية الفردية: توزيع السلطة في المجتمع على كل أفراده من خلال امتلاكهم جزءاً من الثروة، الأمر الذي يعطي الحرية السياسية والشورى مضموناً اجتماعياً، على حين يمثّل تركز الثروة في يد طبقة معينة، أو في يد الدولة نفسها أساساً للطغيان وتسلط من يملك على من لا يملك عن طريق تحكمه في حاجاته الأساسية. إن المشاركة في الثروة عن طريق امتلاك الضروري منها لتلبية الحاجيات الأساسية على الأقل، يمثل خير ضمان وأساس للمشاركة السياسية عن طريق الشورى. من هنا اختلف النموذج الاسلامي عن النماذج السائدة في الغرب، سواء كانت اشتراكية تستهدف تجريد الأفراد من الثروة واحتجانها في يد الدولة، أو كانت رأسمالية تتّجه إلى احتجان الثروة في يد القلّة. على حين يتّجه النموذج الإسلامي إلى توزيع الثروة على أكبر عدد ممكن، على نحو يغدو الجميع مالكين، وبالتالي مشاركين في السلطة وفي التقرير، مما يجعل لحريتهم وقيامهم بواجب الرقابة

(٥٨) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ص ٢٥٨.

(٥٩) منير شفيق، «التسيير الذاتي» في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الاسلامية،» الحوار، السنة ١، العدد ١ (ربيع ١٩٨٦)، ص ٨٤.

(٦٠) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٦١) مصطفى كمال وصفي، الملكية في الإسلام، ص ٧٣.

علی السلطة وعلی المجتمع كله عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سنداً قوياً. ولذلك لم يكن عجباً أن ندّد الإسلام بالترف والسرف والتبذير واكتناز المال واعتبرها أساساً للبغي والكفر ﴿إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة. .﴾[٦٢] ﴿كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى﴾[٦٣] واعتبر هدفاً أساسياً لنظرية التوزيع منع تركز المال ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[٦٤]. إنه بدون الاشتراك في امتلاك مصادر الثروة الأساسية «الناس شركاء في ثلاث»، لا يكاد يتبقى معنى للقيم العليا التي حرص الإسلام على قيامها أساساً للمجتمع الاسلامي: **المساواة، الأخوة، العدل، الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. كل الذي يتبقى عندئذ بعد طلاء الشعارات والأماني، هو التسلّط في شكل من أشكاله.

إن التملك أساس لإذكاء الحوافز الذاتية للفرد وتنشيط ملكاته لما فطر عليه الفرد من ابتغاء حثيث لنيل مطالبه وحقه في امتلاك ثمار عمله. ولقد حاولت عبثاً المذهبيات الخيالية إنكار هذه الفطرة في الإنسان، واضطرها قانون الفطرة في النهاية إلى الإفلاس، والعودة إلى الاعتراف بالحوافز الذاتية والملكية الفردية ذاتها. إن الملكية الفردية في الواقع هي اعتراف للفرد بحقه في التمتع بثمار جهده إلاّ ما تعلّق بحق الجماعة، أو تنازل عنه بمحض إرادته. ذلك أنه ولئن أقرّ الإسلام للفرد بحقه في التملك في إطار نظرية الاستخلاف، فإن طبيعته الاجتماعية تقتضي أن تكون مصلحة الجماعة أولى بالاعتبار عند التناقض من مصلحة الفرد، وأن يمارس الفرد وظيفة الاستخلاف عن الله في اطار استخلاف أكبر هو استخلاف الجماعة ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾[٦٥] وذلك هو ما ذهب إليه معظم المفكرين الاسلاميين المعاصرين الذين انعقد اجماعهم أو كاد على النظر للملكية الفردية على أنها وظيفة اجتماعية[٦٦]، ينتفع بها الفرد ويتصرّف وفق مصلحة الجماعة، وذلك ما يعطي شرعية لحق السلطة الاسلامية ممثّلة الجماعة في رسم سياسة اجتماعية واقتصادية عامة ملزمة للمالكين الأفراد، وفي تحديد الملكية، وفي تأميم بعض الثروات والمصالح. وذلك كلما اختلّ التوازن في المجتمع دون أن يلغي ذلك نهائياً المصلحة العامة للمجتمع وفي اطار الدستور الاسلامي، وهو حاكم على المجتمع كله سلطة وأفراداً. والملاحظ هنا أن الملكية في التجربة الاسلامية تعدّدت أشكالها، وأن الملكية الفردية في تاريخ المسلمين قد غطت جزءاً محدوداً وحسب من ملكية الأرض. وليس المجال متاحاً لتفصيل القول في مسألة أشكال الملكية وسيأتي ذلك، وإنما حسبنا هنا أن نؤكد الحق الشرعي للفرد في

---

(٦٢) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٧٦.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة العلق،» الآيتان ٦ - ٧.

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥.

(٦٦) من أولئك الأعلام: سيد قطب ومصطفى السباعي وأبو زهرة وعبد القادر عودة وعلّال الفاسي والبهي الخولي ومصطفى كمال وصفي ومالك بن نبي ومنير شفيق وغيرهم كثير. وخالف هذا التيار الواسع أبو الأعلى المودودي وعبد السلام العبادي وصالح كركر. انظر: صالح كركر، **نظرية القيمة** (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦).

التملّك ضمن مصلحة الجماعة وفي حدود الشريعة كثمرة لحقّه في العمل وامتلاكه ثمار عمله في اطار نظرية الاستخلاف، دون أن يغيب عنا أبداً أن القصد من المُلك هو حفظ التوازن الاجتماعي بما يعنيه من تحريم وجود طبقات يتفوّق بعضها على بعض بسبب المال. فالإسلام حرب على كل نظام قائم على وجود طبقات مبنية على التفاوت في الثروة وأخرى على عصبيّتها الجاهلية وفخرها بالأنساب(٦٧). ولقد ورد في الدستور التونسي حق الملكية بشكل غامض سائر الحقوق التي وردت في الدستور، وهو غموض أثبتت التجربة أنه لا يعبر عن مرونة، بقدر ما يتيح امكانات لطغيان السلطة وتلاعبها بحقوق المواطنين وحرياتهم. ورد في الفصل ١٤ : حق الملكية مضمون ويمارس في حدود القانون، وهي صيغة اتسعت لأشد الاختيارات الاقتصادية تناقضاً، فمن اشتراكية الستينيات المتطرفة إلى رأسمالية السبعينيات الغالبة.

٥ ـ الحقوق الاجتماعية

المقصود بالحقوق الاجتماعية ما يحتاجه الفرد في حياته المعيشية، وتوفير الوسائل الصحية والاجتماعية له. وهي حقوق لم تكن موضوع اهتمام الدساتير الغربية ومواثيق حقوق الانسان، إلّا في وقت متأخر نتيجة ضغط النظريات الاشتراكية والمنظمات النقابية وطرداً لشبح الثورة الماركسية، على حين نجد هذه الحقوق أصيلة في التصوّر الاسلامي والتطبيق النموذجي له في العصر الأول، فلم يشغله التأكيد على المساواة والحرية من الناحية النظرية عن تقديم نمط من العلاقات الاجتماعية يحقق المساواة والعدالة والشورى في حياة الناس المعيشية. وأهم الحقوق

---

(٦٧) كشف البحث التاريخي الاجتماعي بما لا يدع مجالاً للشك أن المسلمين لم يعرفوا نمط الاقطاع الذي عرف في التاريخ الأوروبي، وأن الملكية الشعبية في أشكال مختلفة هي التي كانت سائدة وليست ملكية الأفراد ولا ملكية الدولة، وإن ذلك يمثّل عنصر قوة للمجتمع. من ذلك مثلاً أنه حتى سنة ١٨٤٠ كانت ٧٥ بالمئة من الملكيات في الدولة العثمانية ملكيات وقفية وقد غطت الأحباس في تونس ٣/٤ الملكية ـ ويقترح منير شفيق من أجل إبقاء جماعة المسلمين قوية عدم تسليم الدولة كل مراكز القوة، وأنه لا بد من اعادة التنظيم الشامل لأشكال الملكيات التي عرفتها التجربة الاسلامية التاريخية وفي مقدمتها الملكية التي تشرف عليها المؤسسات والنقابات والبلديات والعائلات والمجالس القروية الشعبية. انظر: شفيق، «"التسيير الذاتي" في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الاسلامية،» ص ٨٨.

ويمكن اضافة المعاهد العلمية ومراكز البحوث والمؤسسات الصحية والاعلامية والأحزاب ونوادي الشباب. . . كل ذلك من أجل تقوية سلطة المجتمع المدني والتمكين لنظام الشورى الشعبية من أسباب القوة والفاعلية والقدرة على التصدّي لكل تطلعات السلطة نحو التغول. . . ومنع ربط مصير المجتمع بالسلطة كما قد حصل في ظل العلمانية، على حين كان المجتمع الاسلامي قائماً بأهم وظائفه التعليمية والصحية والمعيشية حتى في أشد حالات فساد السلطة. أما اليوم في زمن تغول السلطة واحتكارها لكل وسائل القوة فقد تضاءلت أمامها سلطة المجتمع والفرد وتعلق مصيره نهائياً بمدى صلاح أو فساد السلطة.

ورغم أن التجربة الاسلامية قد عرفت الاقطاع إلّا أنه يختلف تماماً عن الاقطاع في التجربة الأوروبية إذ الأصل أن رقبة الأرض ملك لله والناس يملكون حق الانتفاع وفق الشريعة، وحتى عندما تصرفت الدولة في الأرض باعتبارها مالكة للرقبة فقد فعلت ذلك باعتبارها ممثلة للجماعة التي تملك حق الانتفاع. أما الأراضي الوقف فلم تكن الدولة تملك منها لا حق الرقبة ولا الانتفاع، إذ ينتفع بها حسب شرط الواقف.

الاجتماعية التي يُنص عليها في الدساتير: حق العمل، حق الرعاية الصحية، حق كفالة العيش الكريم.

أ ـ حق العمل

يلخص الأستاذ العقاد ديمقراطية الإسلام الاجتماعية في جملة واحدة «الإسلام يبطل حق الاستغلال ويقدس حق العمل، ولا تحتاج الديمقراطية إلى أكثر من هاتين القاعدتين لكي تستقر عليها أحسن قرار»(٦٨). أبطل الإسلام أسباب الكسب غير المشروع عن طريق الغش، أو السرقة، أو الربا، أو الاحتكار، ومنع كنز المال حتى تكون وسائل الكسب رائجة بين الجميع مؤدية لوظيفتها في توفير الكفاية للجميع، ومقابل ذلك قدّس الإسلام العمل وحثّ عليه واعتبره المصدر الأساسي للملكية «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»، ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾(٦٩). ﴿فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾(٧٠). وفي الحديث: «إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلّا الهم في طلب المعيشة»(٧١) و«ما أكل أحد طعاماً خيراً من أن يأكل من عمل يده وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»(٧٢)، بل اعتبره ضرباً من ضروب الجهاد في سبيل الله «إن كان يسعى على نفسه ليكفيها عن المساءلة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى تفاخراً وتكاثراً فهو سبيل الشيطان»(٧٣). وأهوى النبي ﷺ على يد عامل قد علتها ندوب شديدة من أثر العمل يقبلها(٧٤).

وكما حثّ على العمل وقدسيته نَفّر من التبطل وعيش العالة، حتى ولو ظهر في شكل التفرغ للصلاة والذكر وعاب حالة المذلّة والاستكانة وتكفف الناس؛ فالعمل الشريف أياً كان نوعه يزيّن المؤمن ولا يشينه، ويكرمه ولا يهينه «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها فيكفّ الله وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»(٧٥)، فكيف يرضى من تشربت نفسه عزّة الإسلام أن يمدّ يده لغير خالقه، وفيه عين تطرف ورجل تسعى؟ وليس التسوّل على أبواب المساجد وعلى قارعة الطرقات وهو إهانة بالغة لنمط التربية والتنظيم في المجتمع وإهدار للكرامة ـ الشكل الوحيد أو أبغض أشكال التسوّل الفردي والجماعي لروح الإسلام ـ فالارتزاق عن طريق التحيل أو عن طريق الاستدانة سواء مع نية الوفاء، وأفدح منها مع عدمها، وهو وافر الحدوث في حياتنا الاجتماعية، أمر أبشع من أشكال التسوّل التقليدي، وأشد بشاعة من ذلك هدر كرامتنا ورهن حريتنا لمختلف دول الكفر الشرقية والغربية عن طريق ما يسمى بالقروض والمساعدات. إنها مذلّة لا يمكن لنفس ذاقت لحظة

---

(٦٨) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١)، ص ٦٢.
(٦٩) القرآن الكريم، «سورة الملك،» الآية ١٥.
(٧٠) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الآية ١٠.
(٧١) رواه الطبراني.
(٧٢) صحيح البخاري.
(٧٣) رواه الطبراني.
(٧٤) محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٨٢.
(٧٥) صحيح البخاري.

طعم الإيمان أن تستسيغها. إن المسلمين يربون على حكمة يعلّمها الكبار للصغار أبد الدهر «الدّين هم بالليل وذل بالنهار»، وبلغ من أمر تبغيض النبي ﷺ الدّين لأمته أنه كان في فترة إذا مات الرجل سأل: «أعليه دين؟» فإن قالوا نعم، قال: «صلوا على صاحبكم وإلاّ صلى عليه». كل ذلك للقضاء على الجذور الفكرية والتربوية للبطالة ونقل المجتمع المسلم إلى حالة عامة مستمرة من التعبئة والاستنفار والامتلاء بروح العزة الاسلامية والتكريم الإلّهي للإنسان مما لا يتحقق إلا بالعمل. وقد اقترنت الدعوة في الاسلام للعلم والايمان بالدعوة إلى العمل، فكثرت الفعال وتضاءلت الأقوال. من مأثورات ابن الخطاب رضي الله عنه «رحم الله امرءاً أمسك فضل القول وقدّم فضل العمل».

ـ واجب الدولة في تهيئة العمل للقادرين: ليست الدولة الاسلامية مجرد حارس على الحدود أو شرطياً للدفاع عن مصالح فئوية، وإنما وظيفتها الأساسية إقامة العدل، وأبسط معاني العدل الذي لا معنى للعدل بدونه توفير حد الكفاف للجميع كخطوة لتحقيق الكفاية، وإلى أن يتوفر ذلك الحدّ المتقوّم بغذاء وسكن وكساء ودواء فلا حرمة لمال، بل تستباح الأموال الخاصة والعامة في سبيل ذلك، ولو أدى الأمر إلى قتال المانعين لأنهم بغاة[٧٦]. وليس العمل الأول للدولة في ذلك تقديم الهبات للمحتاجين كلاّ، وإنما توفير الأعمال، سواء عن طريق الجهد التربوي الإعلامي لإزالة العوائق النفسية ورفع مكانة العمل، وأنه ميزان التفاضل بين الناس، أو عن طريق إتاحة أدوات العمل للقادرين، استناناً بأول رئيس لدولة الإسلام، رسول الله ﷺ، حين كان يحثّ على العمل ويوفّر أدواته للمحتاجين ويتابع نشاطهم حتى يطمئن إلى نجاحهم واعتمادهم على أنفسهم، ولا يلجأ إلى تقديم المعونات العينية إلاّ في حالة العجز الكامل عن العمل.

وليست الزكاة نفسها وهي أهم مورد لمؤسسة الضمان الاجتماعي في الدولة الاسلامية تقدم للمحتاجين هبات عينية تظل أيديهم ممدودة إليها مدى الحياة، كلا... فإن ذلك لا يكون إلاّ في حالة نادرة، وإنما تقدم إليهم بحسب أوضاعهم واختصاصاتهم أدوات عمل (ورشات، ومصانع، وقطع أرض، ورؤوس أموال... الخ)، وتتولى مؤسسة الزكاة مساعدتهم وتقديم النصح لهم حتى يستووا على سوقهم، فما يلبثون طويلا حتى يتحوّلوا إلى ممولين لصندوق الزكاة[٧٧].

وإذا كانت الأعمال في الإسلام هي أسباب الأموال، فإن نموذج العلاقات الاجتماعية الذي تسعى قيم الاسلام إلى ارسائه هو ـ كما قدمنا ـ يتمثّل في أن يكون كل انسان مالكاً جهده، عاملاً في ملكه، سواء كان ملكاً فردياً أو جماعياً، لا أجيراً في ملك غيره. فنظام

---

(٧٦) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلّى (طهران: [د. ن.، د. ت.]).

(٧٧) انظر في ذلك الدراسة القيّمة التي مثّلت اضافة حقيقية في الفكر الاسلامي: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩). وانظر أيضاً: محمود أبو السعود، فقه الزكاة المعاصر (الكويت: دار القلم).

الأجرة هو في الإسلام نظام استثنائي وليس نظاماً أصيلاً، وإنما الأصل «الأرض لمن يـزرعها»[٧٨] وقس على ذلك. ولكن التنظير الفقهي أعطى مسائل الإجارة والمغارسة والمزارعة أهمية لا تعبّر عن واقع العلاقات الاقتصادية الذي كـان يقوم في الصنـاعة عـلى ورشات الحِـرَف حيث يقلّ عدد الصنّاع، وسرعان ما يتحوّلون إلى مالكين ورشـاتهم. فكأن فـترة الإجارة هي مجـرد فترة تدريب وليس وضعاً دائماً. وكان يقوم في الزراعة على الملكية العامة في شكل أرض خراجية، أو أحباس أو أراضي عروش، والنظام السائد فيها هـو نظام المشـاركة، وليس نـظام الأجرة، هو الانتفاع من خلال العمل المباشر في الأرض، أما رقبة الأرض أي ملكيتها الأصليـة فكان معظمها ملكاً عاماً للأمة.

وربما ساهمت نشأة الفقه في المدن وليس في الأرياف في إعـطاء أحجام كبـيرة لعلاقـات الأجرة بسبب انتشار أعمال البناء والكتابة والأعمال المنزلية (خدمة المنازل) وهي خاصة بـالمدن وتندر بالأريـاف، حيث تعمل العـائلات لنفسهـا لا لغيرهـا، وتلجأ إلى نـظام التعاون في مـا يتجاوز إمكانات العائلة. ولكن لأن حـالة الأجـرة ـ كنظام استثنـائي ـ لا يمكن التخلّص منها جملة ـ فستبقى أعمال لا مناص فيها من نظام الأجرة ـ فقد اهتم بها الإسلام وأحـاطها بجملة من التشريعات، وبثّ جملة من القيم الخلقية التي تمنع هذه العـلاقة من أن تجـور على طـرفها الأضعف وهو الأجير فتحوّله إلى عبد. وفي هذه الحالة لم يكتف الإسلام باعتماد نظام التعـاقد كأساس لإقامة العدل رغم أن التعاقـد يفترض ـ في العـادة ـ حريـة المتعاقـدين، الأمر الـذي يقتضي الوفاء، ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾[٧٩]. إلاّ أن ذلك ليس حكماً مطلقـاً، فقد تختـلّ الأوضاع الاجتماعية اختلالاً يصـادر إرادة طرف من أطـراف التعاقـد فلا يبقى لـه من حريـة الإرادة غير الشكل. ولأن الإسلام لم يأت من أجل إرساء عـدالة شكليـة، بل هـو يصرّ على الجهاد من أجل إقامة عدالة حقيقية، فإنـه لم يأبـه بكل تعـاقد يقـوم على غبن أحـد طرفيـه،

---

(٧٨) مما يستوقف نظر المتتبع لنمط العـلاقات الاجتماعية الـذي أرساه النبي ﷺ في دولـة المدينـة وضوح الخطة الاسلامية في القضاء على النظام العبودي وعلى كل ما ابتـدعت عهود الجهـالة من أسـاليب لابتزاز جهـود العاملين كالربا والاحتكار والاستيلاء على أرض الله وتسخير خلق الله للعمل فيها مع سلبهم النصيب الأوفى من جهودهم. ولولا ثورة النبي ﷺ ضد ذلك النظام وخلفـائه لتحـوّل المهاجـرون ومن بعدهم سـائر الشعـوب التي استهوتها عدالة الإسلام إلى أقنان لدى طبقة اقطاعية محدودة العدد. ولكن التـطبيق الاسلامي في الصـدر الأول كـان على وعي تـام بعمق مفهوم العـدالة المتضمن في عقيـدة الاسـلام (لا إلـه إلاّ الله) والـذي تبلور في المبدأ الاقتصادي الذي سنّه النبي ﷺ «من كانت له أرض فليزرعها أو ليهبها أخاه ولا يكرها» حديث صحيـح، «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له» والغريب أن التنظير الفقهي ـ بشكـل عام ـ انحرف عن هذه المبادىء في التوزيـع، وتوقف فقط عند حادثة خيبر حيث سمح النبي ﷺ لليهود إثر الهزيمة التي حاقت بهم على إثر خيانتهم بالبقاء على الأرض التي كانت ملكاً لهم يزرعونها مقابل خراج يؤدونه للدولة. التقط الفقه هذه الحادثة فأخرجها عن إطارها الجزئي وطابعها المؤقت ليتخذها أساساً لنظام الإجارة على مختلف أشكاله، معرضاً عن جملة المبـادىء الواضحـة التي أرسى عليها النبي ﷺ نظام التـوزيع وليس فيهـا الإيجار القـاعدة بـل الاستثناء. ورغم أن المـذهـب المالكي والظاهري بشكل خاص قد تصدّيا لكثير من ضروب الاستغلال مثل كراء الأرض بجزء ممـا يخرج منهـا كالـربع والنصف والخمس إلاّ أن هذا النظام عرف طريقه إلى التجربة الاسلامية.

(٧٩) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ١.

ولذلك اشترط في حال اختلال التوازن لفائدة أحد المتعاقدين أن يكون الطرف الأضعف لا الأقوى هو الذي يملي شروط العقد ﴿وليملل الذي عليه الحق﴾[80]. فإذا حصل العكس كان للطرف الضعيف أن لا يفي بمقتضياته[81].

ومن حق العامل أن يتولى عملاً مكافئاً له، موفراً له كفايته. روى الإمام أحمد بن حنبل أن النبي ﷺ قال: «ومن ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً، أو ليست له امرأة فليتزوج، أو ليست له دابة فليتخذ دابة»، وذلك يقتضي أن لا توزع الأعمال إلا على أسس واضحة تتحقق فيها المساواة مثل الكفاءة والقدرة. ومن جهة أخرى فقد أوجب الإسلام على العامل الإخلاص والاتقان: يقول النبي ﷺ: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» رواه أبو يعلى، ويقول: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء» في الصحيح.

ب ـ الرعاية الصحية

ومن الحقوق الاجتماعية للمواطن في دولة الاسلام: الرعاية الصحية فكان اهتمامه ﷺ بالغاً بالطب الوقائي من نظافة واعتدال وبعد عن النجاسات والمسكرات وأشكال التبذير والفساد، فأمر بأسباب القوة، ونَفّر من الضعف وأسباب الهلاك «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير»[82]، وحث على الرياضة، وأوجب طلب العلاج عند المرض، ونفر من السمنة والبطنة[83]، ورخص في اجراء التعديلات المناسبة على الشعائر التعبدية بما يناسب الأوضاع الصحية، وأوجب على الدولة توفير العلاج للمحتاجين من رعاياها مسلمين وغيرهم، ولذلك لم يكن عجباً أن سبقت الحضارة الاسلامية إلى إقامة جهاز صحي ممتاز من مستشفيات وصيدليات ومختبرات[84].

كما حثّ الإسلام على زيارة المرضى، واعتبر ذلك حقاً من حقوقهم.. «ويعوده إذا مرض»[85].

---

(٨٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(٨١) تقدم هذه الآية أساساً متيناً للتعاقد في المجتمع الاسلامي، كما تمثّل قاعدة كبرى يمكن أن يتأسس عليها عمل النقابات في نضالها ضد الملاك المتسلحين من الناحية النظرية بمبدأ حرية التعاقد، وهو مبدأ يصبح فارغ المحتوى دون توفر شروط التكافؤ... خيرُ من تناول هذا الموضوع منطلقاً من آية البقرة الشهيد عبد القادر عودة. انظر كتابه الشهير: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩)، ج ١.

(٨٢) رواه الحاكم.

(٨٣) من الكتابات الجيدة التي صدرت في تونس حول هذا الموضوع: الطاهر الغربي، نظم التغذية في الإسلام (تونس).

(٨٤) وقائع كثيرة تشهد على ذلك في عصر النبي ﷺ والخلافة الراشدة، وفي ما بعد أيضاً. انظر: مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا (بيروت: المكتب الاسلامي).

(٨٥) صحيح البخاري.

ج ـ بناء الأسرة

ومن الحقوق الاجتماعية حق بناء الأسرة بناء على أن الزوجية قانون كوني، وهي بالنسبة إلى المؤمنين عبادة تعدل نصف الدين لما لها من أثر فعّال في توازن الشخصية وتطورها، كما أنها الإطار الذي لا بديل عنه للمحافظة على النوع ورقيه ونموه. ولذلك أحاط الإسلام هذه المؤسسة بعناية تشريعية بالغة حدّدت حقوق وواجبات كل طرف فيها على أساس المساواة والتكامل ـ لا التماثل ـ فما من حق لهذا إلّا ويكافئه واجب على ذاك ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾[86]. والزواج عقد مكارمة وميثاق غليظ ومؤسسة خطيرة ذات علاقات متشابكة ودقيقة، الأمر الذي يفرض استحالة نجاحها في حال قيامها على المصالح والنزوات العابرة، ولذلك أقامها الإسلام على التراضي والاحترام المتبادل والمعاني الانسانية الثابتة، كالإيمان والإحسان والصبر والمودة والعدل، وعمل على الإطاحة بكل الاعتبارات العرقية والطبقية التي تقوم حواجز بين البشر تمنعهم من التعارف والاقتران تحقيقاً لهدف الإسلام في عودة البشرية كلها، كما بدأت أول مرة عائلة واحدة ﴿يا أيها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾[87]. ولأن الزواج يحتل هذه المكانة في الإسلام، فقد رغب فيه وأوجبه في حالات كثيرة، وفرض على الدولة المسلمة أو الجماعة تيسير أسبابه للجميع ﴿وأنكحوا (أي زوجوا) الأيامى منكم (الفقيرات) والصالحين من عبادكم وإمائكم أن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾[88].

والزواج المبكر من سياسة الإسلام، وحثّ الإسلام على انتشار النوع البشري تحقيقاً لمضمون خلافة الإنسان، وهو عمارة الأرض، وحرّم كل وسائل الإبادة المسلّطة على النوع البشري بدوافع اقتصادية أنانية واحتكار الوجود ومنعه على الآخرين. وهم يدبّون على الأرض مهما كان وضعهم أو حالهم وهم نطف في أرحام أمهاتهم ﴿ولا تقتلوا أولادكم خَشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً﴾[89]، وأوجب الإسلام رعاية الأمومة والطفولة؛ فخص عمر بن الخطاب كل رضيع بنفقة، وأوجب النفقة للأمهات، كما هو نص القرآن.

د ـ حق التربية

حثّ الإسلام على العلم وجعل للعلماء مكانة عالية وأوجب على الجاهلين أن يتعلموا، وعلى العلماء أن يعلموا، وعلى الدولة أن تيسر الظروف المناسبة لذلك، حتى أنه يمكن اعتبار

---

(٨٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

(٨٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٨٨) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٣٢.

(٨٩) المصدر نفسه، «سورة الاسراء،» الآية ٣١. انظر في تفسير الآية الدال على تحريم سياسة تحديد النسل في كل أشكاله كتب العلّامة المودودي في: أبو الأعلى المودودي: فكرة تحديد النسل (بيروت: دار الفكر)، والحكومة الاسلامية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧).

وانظر أيضاً مقررات المؤتمرات الاسلامية التي حرّمت تلك السياسة واعتبرتها خطة يهودية امبريالية للحدّ من انتشار الاسلام. وللشيخ الفاضل بن عاشور فتوى في السياق نفسه نشرتها مجلة المجتمع الكويتية حرّمت هذه السياسة الخبيثة.

الاسلام أول مذهب في التاريخ قال بإلزامية التعليم «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»[90]. وجاءت الحضارة الاسلامية لتحقق هذا المبدأ في الواقع فشهد مؤرخو الحضارة أن قرطبة ـ مثلاً ـ أول مدينة في التاريخ حققت القضاء التام على الأمية[91]. وتم ذلك دون إرهاق لميزانية الدولة، فلقد تكفّلت الثقافة الاسلامية التي ربطت بين العلم والايمان، وبين الدنيا والآخرة اعتماداً على مبدأ استخلاف الانسان بتأسيس المؤسسات الشعبية العلمية والصرف عليها من الأوقاف. فكانت مؤسسات التعليم والاقتصاد والتشريع مستقلة عن الدولة تمام الاستقلال، وجزءاً من بنية المجتمع المدني، مع ملاحظة أن التربية في الاسلام لا تتجه إلى الأطفال فحسب، وإنما إلى المجتمع كله، وأن التعليم الأساسي لا يقتصر على تعليم المهارات الثلاث: القراءة والكتابة والحساب، وإنما يتجاوز ذلك إلى مجال القيم والتنشئة عليها، إذ لا خير في علم لّا يتبعه عمل صالح يعين على رقي الفرد والجماعة، وعلى تحصيل السعادة في الدنيا والآخرة من خلال التسخير والارتقاء بالطاقات المادية والروحية للكبار والصغار، للرجال والنساء وفق المنهج الإلهي للفوز بمرضاة الله[92].

هـ ـ حق الضمان الاجتماعي

لم تتضمن الدساتير وقوانين حقوق الانسان في الغرب مفهوم الضمان الاجتماعي إلّا في وقت متأخر، وتحت ضغط الواقع. ولم يتعرّض الدستور التونسي مثلاً في بابه الأول (أحكام عامة) لغير الحريات التقليدية (حرية التفكير والتعبير والتنقّل) مكتفياً بالإشارة إليها في التوطئة بصيغة لا تتضمن أي التزام بضمان الحقوق الاجتماعية للمواطن من تعليم وصحة وعمل وأسرة. أما غير القادر على العمل أو الذي لا يكفيه عمله لتوفير العيش الكريم فمسكوت عنه. تأمل في هذه الصيغة جيداً لتدرك أنها مجرد اعلان قناعة عن «إن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الانسان وإقرار المساواة ولتوفير أسباب الرفاهية بتنمية الاقتصاد واستخدام ثروة البلاد لفائدة الشعب وأنجح أداة لرعاية الأسرة وحق المواطنين في العمل والصحة والتعليم»[93] إنه مجرد اعلان قناعة وتزكية للنظام الجمهوري، ولا يشكّل أي التزام، وإلّا لبرز ذلك في باب الأحكام العامة مع بقية الحقوق والحريات. بينما الدساتير الغربية المعاصرة وإعلانات حقوق الانسان فضلاً عن دساتير البلاد الاشتراكية قد تضمّنت ذلك بوضوح؛ فقد نص الإعلان العالمي لحقوق الانسان على «حق الانسان في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته وفي تأمين معيشته في حالة البطالة والمرض والعجز والترمّل والشيخوخة»[94].

---

(٩٠) رواه ابن ماجه.

(٩١) سيغريد هونكه، «شمس العرب تسطع على الغرب،» رابطة العالم الاسلامي، السنة ١٠، العدد ٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٢).

(٩٢) انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود (بومبي: الجامعة الهندية العربية، ١٩٦١)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، لفتة الكبد في نصيحة الولد، تعليق مروان قباني (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٢).

(٩٣) تونس، دستور الجمهورية التونسية (تونس: المطبعة الرسمية، [د. ت.])، التوطئة.

(٩٤) عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ص ٢٩٤.

ولقد كانت هذه الإعلانات المعاصرة ـ وهي ثمرة ضغوط أكثر منها ثمرة اعتراف بكرامة الإنسان ـ متأخرة جداً في الفكر والممارسة عن الإسلام نظرية وممارسة. فلقد أقام الإسلام مجتمعه على أساس الأخوة والمساواة والعدالة وما يقتضيه ذلك من تعاون وتضامن وايثار ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾(٩٥)، وفي الحديث: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله»، ويعلن ابن حزم في المحلى تعليقاً على هذا الحديث الصحيح يقول فيه: «من تركه يجوع ويعرى وهو قادر على اطعامه وكسوته فقد أسلمه»، إن الأخوة ليست مجرد عاطفة ولكنها عقد تكافل وتعاون وتآزر، وهو عقد طرفه الأساسي الأمة ممثلة في مستويات متراتبة تبدأ بالأسرة حيث أوجب على أفرادها التكافل في الإرث والوصية والنفقة ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أوْلَى ببعض﴾(٩٦)، ثم أهل الجيرة ﴿والجار ذي القربى والجار الجُنُب﴾(٩٧)، وفي الحديث: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»، «ليس منا من بات شبعاناً وجاره جائع وهو يعلم». ثم يأتي أهل الحي ثم المجتمع كلّه عن طريق الزكاة وهي فريضة ملزمة ثم النفقة التطوعية «في المال حق سوى الزكاة»، وفي الصحيح يرسم النبي القائد نموذجاً لمجتمع مؤمن صغير كيف يتعامل مع الأزمات الاقتصادية: «نعم القوم الأشعريون كانوا إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جعلوا ما كان عندهم في ثوب واحد وقسموه بينهم بالسوية، فهم مني وأنا منهم». وصيغة الوصف النبوي لهذا المجتمع ناطقة بتحبيذه، والرغبة للمسلمين وللبشرية جمعاء أن تتأسى به في تجسيد الأخوة وقهر الأنانية ومغالبة الأزمات. ويتجاوز النبي القائد هذه الصيغة التي تعتمد الإيحاء إلى هذا الإعلان العام المباشر ذي الصيغة التشريعية «من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل مال فليعد به على من لا مال له». وينقل أبو سعيد الخدوي راوي الحديث أن النبي ﷺ ذكر من أصناف المال ما ذكر، وللمسلم المعاصر أن يعدّد من صنوف البيوت والسيارات والمصانع والحقول... الخ، حتى رأينا أنه لا حقّ لأحد منا في فضل. ولقد تقدّم حديث النبي ﷺ «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه»، وليس له أن يمسكها أكثر من ثلاث سنوات إذ «ليس لمحتجز حق بعد ثلاث»، كما ورد في حديث آخر. ولقد تشبّع خلفاء النبي ﷺ بهذه الروح الاجتماعية الانسانية فمنع ابن الخطاب أن يتحوّل الفاتحون إلى اقطاعيين، فقرر منع توزيع أرض الفتوح على الفاتحين وجعلها ملكاً عاماً للمسلمين إلى يوم القيامة(٩٨). ومع ذلك تبين له في أواخر أيام حكمه وجود تفاوت عزم على القضاء عليه، فقال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين». وكان الخليفة الثائر علي بن أبي طالب واضح الرؤيا في تحليله لمشكل الفقر، أنه ثمرة لأنانية الأغنياء «ما جاع الفقراء إلاّ بمنع الأغنياء».

وإذا كان غبار التاريخ المتطاير من حمأة الحضارات الفارسية والرومانية القائمة على الإقطاع والاستغلال قد غشي كثيراً أو قليلاً أنوار العدالة والانسانية التي أشعّت بها نصوص

---

(٩٥) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٧٥.

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٦.

(٩٨) أبو عبيدة، كتاب الأموال، ويعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (بولاق: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ).

الكتاب والسنّة وتجربة التطبيق النموذجي في الصدر الأول للإسلام، فخالطت تلك الأنوار الساطعة ظلمات الجاهلية وتأثر التنظير الفقهي بذلك قليلاً أو كثيراً، فإن تاريخ الاسلام لم يخل من المجددين الثائرين الذين كسروا أطواق التاريخ ونفضوا غباره المتراكم فاتصلوا بالنبع الصافي وأطلقوا أنواره مجدداً. وكان أشهر أولئك علامتنا المغربي الثائر الفقيه السلفي ابن حزم الذي لا يشك أحد في تمسّكه الحرفي المتشدّد بظواهر النصوص. وكان ذلك كافياً لو صحّ تحليل خصوم السلفية ليجعل من ابن حزم أكثر فقهاء الإسلام رجعية وجموداً وخصومة لحقوق المستضعفين من الرجال والنساء، ولكن الواقع يشهد بعكس ذلك تماماً لدرجة أن رافعي لواء التحرّر من سلطان النصوص لحساب العقل ـ وذلك شرط التحرر والتقدمية عندهم ـ إذ التقدم بزعمهم والمنهج النصّي (أو السلفي) نقيضان لا يجتمعان. ولا يكادون يعثرون خلال تنقيبهم في التراث على مواقف تحررية في مجال الاقتصاد أو المرأة والفن وغيرها أعمق وأجلى وأغزر من مواقف الموغلين في السلفية أمثال ابن تيمية وابن القيم، وابن حزم، وهو زعيم المنهج السلفي بلا منازع. . . وكان على هؤلاء أن يذعنوا للحقيقة التي كشف عنها تاريخ الحضارة الاسلامية، تلك التي أعلن عنها الفكر الاسلامي المعاصر[٩٩]، ألا وهي أنه لا تجديد إلاّ في إطار السلفية. المقصود أنه لا تجديد إلاّ انطلاقاً من الاعتزاز بالذات الحضارية للأمة والاطمئنان الكامل إلى دينها وتراثها. . . فإنما انطلق تاريخنا من النص المقدس، فلا تجديد حقيقياً إلاّ في اطاره وانطلاقاً منه. بل إنه التجديد في كل حضارة كان بهذا المعنى سلفياً، أي عودة إلى الجذور انطلاقاً منها من أجل تخطي الحاضر الهابط نحو مستقبل أفضل مع ملاحظة أن السلفية هنا تعني التمسك بنصوص الاسلام ومقاصده في مواجهة محاولات العبث العلماني، وليست بحال رفض التجديد ورفض مقاصد الشريعة، مع التنبيه أيضاً أن مصطلح السلفية لا يحمل دلالة الزامية بل يمكن الاستغناء عنه والاستعاضة عنه بغيره، لأن السلفية ليست مفهوماً واحداً[١٠٠]. لنقرأ بانتباه، ونحن بصدد تقرير حق الضمان الاجتماعي في الإسلام، هذا النص الرائع للثائر السلفي ابن حزم «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والشمس وعيون المارة. ومن كان على فضلة، ورأى أخاه جائعاً عريان فلم يغثه فما رحمه بلا شك»، بل يفرض ابن حزم على الجائع أن يأخذ ما يسدّ به حاجته، ولو مع استعمال القوة[١٠١].

---

(٩٩) انظر على سبيل المثال: منير شفيق، أطروحات علمانية (تونس: دار البوراق)، ومحسن الميلي، ظاهرة اليسار الاسلامي (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٥).

(١٠٠) يقول عبد الاله بن كيران: «إن الوهابية ليست إلاّ سلفية من بين سلفيات أما بالنسبة إلينا فالسلفية هي النظر الموضوعي في نصوص الاسلام». نقلاً عن:

François Burgat, ed., *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud,* les Afriques (Paris: Karthala, 1988), p. 33.

(١٠١) قال ابن حزم: «من عطش فخاف الموت فرض عليه أن يأخذ الماء حيث وجده، وأن يقاتل عليه، ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه، لأنه فرض على صاحب الطعام إطعام الجائع، فإذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير، وله أن يقاتل عن ذلك فإن قتل (الجائع) فعلى قاتله القود (أي القصاص) وإن قتل (المانع) فإلى لعنة الله، لأنه منع حقاً وهو =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويصل الفقيه السلفي الكبير ابن تيمية (في كتابه الحسبة في الإسلام) إلى النتيجة نفسها انطلاقاً من النصوص «إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى سكن في بيت انسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلاّ ذلك البيت، فعليه أن يسكنهم، وكذلك إذا احتاجوا إلى أن يعيرهم ثياباً يستدفئون بها من البرد أو إلى آلات يطبخون بها أو يبنون أو يسقون يبذل هذا مجاناً وإذا احتاجوا إلى أن يعيرهم دلواً يستقون به أو قدراً يطبخون فيها أو فأساً يحفرون به فهل عليه بذله بأجرة المثل لا بزيادة؟». فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره. والصحيح وجوب بذل ذلك مجاناً إذا كان صاحبها مستغنياً عن تلك المنفعة كما دلّ عليه الكتاب والسنّة، وقال تعالى ﴿فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. والذين هم يراؤون. ويمنعون الماعون﴾[١٠٢].

وأن مسؤولية الفرد على اخوانه تصل إلى حدّ مقاضاته إذا فرّط ولم يقم بحاجاتهم مع القدرة، يذكر الفقيه المالكي الدردير «يضمن من ترك تخليص مستهلك (أي هالك) من نفس أو مال قدر على تخليصه بقدرته أو جاهه أو ماله فيضمّن في النفس الديّة وفي المال القيمة»[١٠٣].

وقد تفرّد الإسلام بجعل ضمانه الاجتماعي شاملاً للغارمين حتى تسدّد ديونهم وتفرج كروبهم، وللرقيق حتى يتحرروا، ولأبناء السبيل من المسافرين والمنقطعين مهما كانت ثرواتهم في بلدانهم التي يقيمون فيها، كما تفرّد الإسلام بجعل التزامات الدولة الاجتماعية شاملة لولاية الأطفال القصّر الذين لا أولياء لهم ومراقبة أولياء هؤلاء إن وجدوا، وتزويج من لا أولياء لهم أو لا مال لهم. ولقد اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب دار السويق فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزيت وما يحتاج إليه المحتاج.

واضح عمق وأصالة الضمان الاجتماعي على صعيد التصور والتطبيق في الإسلام، وواضح كذلك طابع التفرّد في هذا التصور من حيث ارتباط تلك الحقوق بتكريم الله للإنسان باستخلافه له، ومن حيث تعدّد مؤسسات ذلك الضمان: الأسرة، الجوار، الحي، أو العشيرة، المجتمع، الدولة. . . وذلك وفق تصور الاسلام لعلاقة الفرد والمجتمع بالدولة، إن عقيدة التحرر والعبودية لله وهي أس التصور الاجتماعي الاسلامي تأبى حصول وضع اجتماعي تتغول فيه الدولة ويتضاءل الفرد والمجتمع تجاهها فيرتبط مصير المجتمع كله بتلك المؤسسة أو الشخص أحياناً «الدولة». إن الاسلام يحرص، كما سنرى، على تحقيق قدر كبير من الاستقلال للفرد والمجتمع عن السلطة في الدولة الاسلامية، وذلك من خلال التكريم الإلهي للإنسان بما يكسبه حقوقاً ويفرض عليه واجبات لا سلطان لأحد غير الله عليها، ومن خلال حرصه على إقامة المؤسسات الشعبية المستقلّة عن السلطة، كالأسرة والعشيرة وأهل الحي ومؤسسة التعليم والتعبّد، كالمجسد وأنواع كثيرة من المؤسسات الاجتماعية الشعبية التي يموّلها الشعب عن طريق مؤسسة الأوقاف على نحو يتحقّق معه قدر كبير من الاستقلال للأمة

= طائفة باغية. . . قال تعالى ﴿فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله. .﴾. ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق. انظر: ابن حزم، المحلى.

(١٠٢) القرآن الكريم، «سورة الماعون،» الايات ٤ - ٧.

(١٠٣) احمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير على متن خليل، وعثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ص ٣٠٠.

عن الحكومة، وخاصة في عهود فسادها. وأن أشدّ ما نكبنا به الغزاة الغربيون نهبهم جزءاً كبيراً من المؤسسات الشعبية وتدميرهم البنية التحتية لمجتمعنا، حتى إذا ورثهم المستعمرون الجدد في عهد «الاستقلال» استكملوا الغزو، وأتموا السيطرة والاستيلاء على ما تبقّى من تلك البنية التحتية فارتهن الفرد والمجتمع لأهوائهم وتقلباتهم، فصح إذا صحوا، وقليلاً ما هم فاعلون، ومرض بمرضهم الدائم، ومع ما أحدثوه من تدمير لبنية المجتمع لصالح تسلّط الدولة تراهم لا يستحون من الحديث عمّا يسمونه «المجتمع المدني» لإخفاء طبيعة التسلّط المهيمنة على هذه المجتمعات.

إن الإسلام يسعى جهده لضمان حرية الناس وإخلاص عبوديتهم لله، ومن وسائله منع احتكار سلطة الحكم أو سلطة المال في يد فئة قليلة، بل قد يسعى إلى توزيعها على أوسع نطاق ممكن حتى ينحصر تدخل الدولة المباشر في أضيق نطاق ممكن «أنا ولي من لا ولي له»، أي حيث يعجز المجتمع ويختل توازنه. كما قال النبي ﷺ.

ورد في الدستور الايراني وهو في عمومه مسعى جيد لصيغة اجتماعية اسلامية معاصرة، تجلّت فيها أبعاد الضمانات الاجتماعية الاسلامية وسبل الوصول إليها واضحة، شتان ما بينها وبين الدساتير الغربية أو الشرقية أو ذيولها. فقد ورد فيه «من أجل ضمان الاستقلال الاقتصادي للمجتمع واجتثاث جذور الفقر والحرمان، وتوفير كافة متطلبات الانسان في طريق التكامل والنمو مع حفظ حريته، يقوم اقتصاد جمهورية ايران الاسلامية على أساس القواعد التالية:

١ ـ توفير الحاجات الأساسية للجميع: السكن والغذاء واللباس والصحة والعلاج والتربية والتعليم والامكانات اللازمة لتشكيل الأسرة.

٢ ـ توفير فرص وامكانات العمل للجميع بهدف الوصول إلى مرحلة انعدام البطالة، ووضع وسائل العمل تحت تصرف كل من هو قادر على العمل ولكنه فاقد لوسائل العمل بصورة تعاونية عن طريق الإقراض بلا فائدة أو أي طريق مشروع آخر بحيث لا ينتهي إلى تمركز وتداول الثروة بين أفراد ومجموعات خاصة وبحيث لا تتحول الحكومة معه إلى رب عمل كبير ومطلق.

ورد في دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، وهو أحدث صياغة اجتماعية للنظرية الاجتماعية الاسلامية، ما يلي:

«لكل شخص الحق في اختيار أي عمل يرغب فيه ولا يتعارض مع الإسلام والمصالح العامة وحقوق الآخرين، والحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع.

«إن حق التمتع بالضمان الاجتماعي في مجالات التقاعد والبطالة والشيخوخة والعجز عن العمل، وفقد القيم والانقطاع في الطريق والحوادث والطوارىء والخدمات الصحية والفلاحية والرقابة الصحية في صورة التأمين أو غيره، وهو حق عام.

«والحكومة مسؤولة أن تعمل وفق القوانين ومن العائدات العامة والعائدات الناتجة عن المساهمة الجماهيرية على توفير الخدمات والضمانات المالية السابقة الذكر لكل فرد من أبناء الشعب.

«الحكومة مسؤولة عن توفير وسائل التربية والتعليم المجاني لكافة أبناء الشعب حتى نهاية المرحلة الثانوية، وعن توسيع وسائل التعليم العالي بصورة مجانية حتى الوصول إلى الاكتفاء الذاتي.

«إن امتلاك المسكن المناسب مع الحاجة، هو حق كل فرد وعائلة ايرانية، والحكومة مسؤولة أن تمهد الأرضية لتنفيذ هذه المادة مع رعاية الأولوية وبالذات للذين هم أحوج إلى المسكن، وبالخصوص القرويين والعمال»[١٠٤].

واضح من خلال المقارنة تواضع الأبعاد الاجتماعية في الدستور التونسي بالقياس إلى عمق واتساع ذلك الحجم في التصور الاسلامي، كما تجلى في الكتاب والسنّة والفقهاء المجددين، أو كما تجلى في إحدى صور التطبيق المعاصر للإسلام، كما وردت في الدستور الايراني، الأمر الذي يجعل التونسيين ونظراءهم يستغربون قصور دساتيرهم عن ركب البشرية الزاحف تجاه تأصيل مبادىء العدالة والمساواة. أليس مخجلاً لنا ترددنا حتى الآن في إقرار مبدأ إجبارية التعليم في المرحلة الابتدائية والثانوية، وإقرار حق كل مواطن في العمل والضمان الاجتماعي؟ وبدل ذلك يشتغل المترفون في بلادنا سكان القصور بنقد (التطرف الديني) لإشغال المستضعفين في أحزمة الفقر حول المدن، ومناطق الحرمان في الشمال الغربي والجنوب، عن جعل الاسلام سلاحاً لاسترداد حقوقهم المغتصبة، وكرامتهم المهدورة، وتأديب الطغاة الغاصبين، وتوفير مناخات الأمن والتضامن الوطني والحرية والعفة والكرامة، حتى تنطلق الطاقات المعطّلة.

---

(١٠٤) دستور الجمهورية الاسلامية بإيران، الترجمة العربية (طهران: مؤسسة الشهيد، ١٤٠٠هـ)، رقم المواد ٢٨ ـ ٣١.

حول الدستور الايراني، انظر الدراسة القيّمة في: محمد علي التسخيري، حول الدستور الاسلامي، ط ٢ (طهران: منظمة الإعلام الاسلامي، ١٤٠٨هـ)، ومحمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩).

القسم الثاني

الحقوق والحريات السياسية



تعريف: المقصود بـ الحقوق والحريات السياسية في المصطلح الدستوري أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم سواء عن طريق اختيارها الحاكم ومراقبته ومحاسبته ومشاركته أو في عزله[1]. والحريات السياسية هي جملة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين، في حق المساهمة في الحكم بالضغط عليه والتأثير فيه عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزّب والتنقب[2].

ولقد نصّ الميثاق العالمي لحقوق الانسان على أن لكل فرد الحق في ادارة الشؤون العامة لبلاده إمّا مباشرة أو بواسطة ممثلين يُختارون اختياراً حراً، كما نصّ على حق الشخص في تولي الوظائف العامة في بلاده. وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وأن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجري بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت[3].

ولا يكاد يخلو دستور من الدساتير الحديثة من تأكيد سلطة الشعب كمقوم أساسي من مقومات الديمقراطية، وأن هذه السيادة يمارسها عن طريق الانتخاب والاستفتاء وحرية التعبير والصحافة والاحتجاج وتكوين الجمعيات السياسية والمهنية وغيرها. ومن ضماناتها فصل السلطات واستقلال القضاء وحرية الصحافة والاجتماع، فقد جاء في توطئة الدستور التونسي

(١) علي عبد الواحد وافي، حقوق الانسان في الإسلام، ط ٤ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٧).

(٢) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ١٤٦.

(٣) نقلاً عن: فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الاسلامي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٢٤٣.

مثلاً، إعلان عزم ممثلي الشعب التونسي في المجلس التأسيسي على «إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب، وقوامها نظام سياسي مستقر يرتكز على قاعدة تفريق السلط... وأن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الانسان وإقرار المساواة بين المواطنين». وفي نهاية التوطئة ورد «نحن ممثلي الشعب التونسي الحر صاحب السيادة نعلن على بركة الله هذا الدستور».

وفي الباب الأول ـ فصل ـ ١ ـ: تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الاسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها.

فصل ـ ٣ ـ: الشعب التونسي هو صاحب السيادة يباشرها على الوجه الذي يضبطه هذا الدستور.

فصل ـ ١٨ ـ: يمارس الشعب السلطة التشريعية بواسطة مجلس نيابي.

فصل ـ ١٩ ـ: ينتخب أعضاء مجلس النواب انتخاباً عاماً مباشراً سرياً.

فصل ـ ٢٠ ـ: يعتبر ناخباً كل مواطن يتمتع بالجنسية التونسية منذ ٥ أعوام وبلغ ٢٠ سنة.

فصل ـ ٢١ ـ: الترشيح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي وبلغ ٢٨ سنة كاملة.

فصل ـ ٢٥ ـ: يعتبر كل نائب بمجلس النواب نائباً عن الأمة جمعاء.

فصل ـ ٢٨ ـ: مجلس النواب هو الذي يمارس السلطة التشريعية ولرئيس الجمهورية وللنواب على حد سواء حق عرض مشاريع القوانين، ولمشاريع رئيس الجمهورية أولوية النظر. يصادق مجلس النواب على مشاريع قوانين الميزانية وختمها.

فصل ـ ٣٢ ـ: المعاهدات لا تعدّ نافذة المفعول إلاّ بعد المصادقة عليها.

وفي الباب الثالث يعرض الدستور للسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية، ويحدد كيفية صدوره عن الشعب، عن طريق الانتخاب العام الحرّ المباشر السري. كما يحدّد مدتها بخمس سنوات قابلة للتجديد. غير أن مجلس النواب بصفة استثنائية يسند رئاسة الجمهورية مدى الحياة إلى الرئيس الحبيب بورقيبة اعتباراً للخدمات الجليلة التي قدمها(٤).

كما يحدّد الدستور الشروط الواجب توفرها في الترشح لرئاسة الجمهورية في الفصل ٤٠ «الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل تونسي مسلم مولود لأب وجد للأب تونسيين وثلاثتهم تونسيون

---

(٤) تعرّضت بعض هذه النصوص للتحوير بعد الانقلاب على بورقيبة من طرف الرئيس الحالي زين العابدين بن علي فألغيت الرئاسة المؤبدة وزيدت صلاحيات الرئيس، وضغطت صلاحيات الوزير الأول.

دون انقطاع بالغاً من العمر ٤٠ سنة، متمتعاً بحقوقه المدنية. ويقسم بعد فوزه بالله العظيم «أن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة ترابه وأن أحترم دستور البلاد وتشريعها وأن أرعى مصالح الأمة كاملة»».

ويحدد الدستور صلاحيات رئيس الجمهورية في توجيه السياسة العامة للدولة ويضبط اختياراتها الأساسية، ويُعلم بها مجلس النواب مستعيناً في ذلك بوزير أول، وبحكومة يتولّى هو تعيين أعضائها، وينهيها متى شاء، وهو الذي يختم القوانين، وله حق رد مشروع قانون إلى المجلس لتلاوة ثانية، فإذا صادق عليه مرّة ثانية بأغلبية الثلثين أمضاه ونفّذه.

وإذا تعذّر على رئيس الجمهورية القيام بمهامه وقتياً، فوضها إلى وزيره الأول عدا حق حل مجلس النواب المخوّل لرئيس الجمهورية فقط في صورة مصادقة المجلس على لائحة لوم موجهة للحكومة، فإذا جرى انتخاب مجلس النواب وعاد لإصدار لائحة لوم أخرى في الظروف والأسباب نفسها، تعين استقالة رئيس الجمهورية، فيتولى رئيس مجلس النواب بصفة وقتية مهام رئيس الجمهورية.

وخصص الباب الرابع للسلطة القضائية، فورد في الفصل (٦٤): تصدر الأحكام باسم الشعب وتنفذ باسم رئيس الجمهورية. وفي الفصل (٦٥): القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. وفي الفصل (٦٦): تسمية القضاة بأمر من رئيس الجمهورية بترشيح من مجلس القضاء الأعلى.

ونص الفصل ٦٨ و٦٩ على قضاء خاص فيه محكمة عليا ينعقد عند اقتراف الخيانة العظمى، تتكوّن من أحد أعضاء الحكومة، ومن مجلس للدولة يتركّب من محكمة ادارية ودائرة محاسبات.

وفي الباب الثامن نص الدستور على جماعات محلية مثل المجالس البلدية والمجالس الجهوية.

ونص الباب التاسع على أن تنقيح الدستور لا يتمّ إلاّ بأغلبية ثلثين ما لم يمس ذلك بالنظام الجمهوري للدولة (غير قابل للتنقيح).

ولقد كنا قد ألمحنا في فصل سابق إلى ما تضمنه الدستور من مبادىء الحرية مثل حق المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات (فصل ٦)، والحق في حرية الفكر والتعبير والصحافة والنشر والاجتماع، وتأسيس الجمعيات وتكوين النقابات، (فصل ٨) ولقد عرضنا هذه الصورة الاجمالية للدستور التونسي من أجل رسم هيكل عام لنمط حكم مستوحى من النظم الديمقراطية المعاصرة لإبراز وجه أساسي للحكم الديمقراطي هو الحرية السياسية. وذلك رغم شكلانية الحقوق المتضمنة في هذا الدستور واتجاهها إلى التعقيب على الحق بالتضييق، وإطلاق سلطة رئيس الدولة. هذا فضلاً عن الجفوة المستمرة بين النظرية والعمل.

ولقد برز جلياً في هذا التصور للحكم جملة من المبادىء أهمها: سيادة الشعب، الانتخابات والتمثيل، الأغلبية، النظام الجمهوري الرئاسي، فصل السلطات، الحريات العامة ومنها حرية الصحافة وتكوين الجمعيات والنقابات والجماعات المحلية كالبلديات. كما نص على استقلال القضاء. وهذه المبادىء مجتمعة تشكل الهيكل العام للنظام الديمقراطي الحرّ (أي ذي المضمون الليبرالي) وذلك قبل أن يناله التطور بعد الحرب العالمية الثانية، وإن اختلف عنه في طابعه الرئاسي السافر على حين يطغى الطابع البرلماني على الديمقراطيات الغربية قبل الحرب. وسنعود لتقويم هذا النظام من جهة النظر والتطبيق.

الفصل الثالث
المبادئ الأساسيّة للديمقراطيّة

تمهيد

إن الحديث عن الحريات السياسية في العصور الحديثة لا يكاد ينفصل عن النظم الديمقراطية، على اعتبار أن الديمقراطية تقدّم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية. أو هي أقل الأنظمة سوءاً ـ حسب دفاع أحد السياسيين ـ فما هي المبادىء الأساسية التي تمثّل جوهر الديمقراطية؟ هل شهدت تطوراً؟ ما هو؟ ما دوافعه؟ تقويم النظام الديمقراطي؟ ما هي المبادىء الأساسية للحكم الإسلامي؟

أولاً: المبادىء الأساسية للنظام الديمقراطي

١ ـ نظرة إجمالية

إن النظام الديمقراطي ليس بناءاً مصطنعاً من طرف منظّرين أو قانونيين أو مفكّرين سياسيين، إنه نتيجة تطور تاريخي بعيد المدى. استمدت كثير من قوانينه من الأنظمة السياسية التي سادت في أوروبا في القرون الوسطى ومن التراث الحضاري الانساني، وتحوّلت تدريجياً حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقها، وكان للتطور العلمي تأثيره في نمو الانتاج وفي تقدم وسائل النقل، وكذلك كان لاتصال الأوروبيين خلال حجّهم وحروبهم الصليبية بالمسلمين أثر في انقلاب البنيان والقيم الاجتماعية، كان النظام الديمقراطي الحرّ ثمرتها[1]، لقد كان لاتصال أوروبا بالعالم الاسلامي

(١) Maurice Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel* (Paris: Presses universitaires de France, 1980), p. 43.

وقع الصدمة النفسية التي ساهمت في ايقاظها من غفوة الإقطاع وغيبوبة الدين الكنسي، ودكتاتورية الملوك الارستقراطيين.

ولا شك أنه كان للفكر النهضوي دوره الريادي في الثورة على العهد القديم ورموزه ومؤسساته وقيمه. وكان طبيعياً لحضارة قد كبّلتها سلطة الملوك الاطلاقيين أن تجعل هدفها تحرير الانسان من الاستبداد، فتعلن المساواة للإطاحة بالامتيازات، والتحررية لتأكيد قيمة الانسان ازاء مؤسسات الكنيسة والاقطاع، وتنادي بالشعب مصدراً للسيادة بديلاً عن سيادة الملك، والتعددية على أنقاض الانفرادية، وفصل السلطات لمنع التركز والاستبداد. إن أهم المبادىء التي نادت بها الديمقراطية الليبرالية مضموناً لها هي: السيادة الشعبية والانتخاب وفصل السلطات والحريات العامة (التعبير، الصحافة، تكوين النقابات، تعددية الأحزاب...) وهي في جملتها أريد منها تمكين المحكومين من أدوات الضغط بجدية للوقوف في وجه الحاكمين والتأثير في قراراتهم.

لقد ظلت التحررية والمساواة والتمثيل والتعددية والتنافس المضامين الأساسية للديمقراطية الغربية حتى الحرب العالمية الثانية، حيث تجمعت جملة من عوامل التطور الاقتصادي والتقني والسياسي والاجتماعي لإحداث نوع من الثورة على ذلك النظام، فلم يعد دور الدولة حيادياً في الصراع الاجتماعي الدائم، مقتصراً على حفظ الأمن الداخلي والخارجي، بل اضطرت تحت الضغوط الجديدة المتنامية... للنقابات، والرأي العام، والأحزاب المنظمة القوية، وعديد الجماعات الأخرى المنظمة من أجل الحصول على توازن جديد إلى التدخل الفعّال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما جعل النظام الديمقراطي في الغرب نفسه يتجاوز مرحلة الحريات الشكلية المتمثلة في اعلانات حقوق الانسان وسيادة الشعب والبرلمانات والانتخابات وحق الأغلبية في أن تقود وحق الأقلية في أن تعارض وتتحول إلى أغلبية بحكم (التداول)، لينتهي إلى جوهر يتمثّل في نظام من التواصل بين جماهير المواطنين وبين المنظمات الحاكمة، نظام يبيح للجماهير أن تنادي، وللدولة أن تجيب. نظام يمكّن الجماهير من التأثير الفعّال والمشاركة في ادارة الشؤون العامة والتحكّم في صنع مصيرها بحق، لا مجرد انتخاب ممثلين عنها، وذلك يقتضي التوفّر المستمر على الأدوات الضرورية لتلك المشاركة، من ضمانات اقتصادية واجتماعية هي ملك الشعب، ومعطيات إعلامية صادقة متجدّدة حول سير المؤسسات العامة وأدوات إعلامية حرّة[٢].

أما المفكر الاسلامي مالك بن نبي فقد ذهب أبعد من ذلك في تحديد جوهر النظام الديمقراطي، على أنه مشروع تربوي للشعب كافة على الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فليست الديمقراطية مجرد عملية نقل السلطة إلى الجماهير والاعلان عن أن شعباً هو بموجب نص دستوري قد غدا صاحب السيادة، ففي انكلترا ليس النص الدستوري ـ وهو نسبياً غير موجود ـ هو الذي يضمن حقوق وحريات الشعب الانكليزي،

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

ولكن العقلية البريطانية نفسها هي ذلك الضامن للديمقراطية[3]. ويغوص علّامتنا المغربي مالك حفيد ابن خلدون في ثنايا النهضة الأوروبية متتبعاً جذور الإحساس الديمقراطي الذي تفجّر في الإعلان الشهير لحقوق الانسان في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان تتويجاً روحياً وسياسياً للثورة الفرنسية فيجد جذور ذلك الإحساس منغرسة في حركة الإصلاح الديني والنهضة اللتين شكّلتا العنصر الأساسي الثقافي في شخصية الانسان الأوروبي في مجال الروح والفن والعقل، لقد شكّل كل ذلك المذهب الإنساني بما قدمه من تقدير معين للإنسان المواطن[4].

وخلاصة كل ذلك أن النظام الديمقراطي شكل ومضمون. شكل يتمثّل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر. وتكاد تتفق على مبادىء المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتجمع والتنقب والإقرار للأغلبية بالتقرير والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية.

أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعّالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد، انه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم[5] وتبعيتها لهم، ولا شك أن أفضل الأنظمة على الاطلاق، ذلك الذي ينبني على الاعتراف بكرامة الانسان ويتوفر على جملة من التقنيات التنظيمية والتربوية تكفل تلك الكرامة وتقدم ضمانات ضد الجور، وتهيّىء المناخ الضروري لتفتح ملكات الانسان وترقيه ومشاركته في صنع مصيره، فتتضاءل حتى تختفي أو تكاد الهوّة بين الحاكمين والمحكومين على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، ويغدو الحاكم بحق خادماً للشعب من الناحية القانونية وفرداً عادياً من أفراد العائلة الاجتماعية هو فيها الأخ الأكبر أو الأب أو الولي. إن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثيل. إن المثل الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات[6]. ولا شك أن حجم المشاركة الشعبية في ادارة الشؤون العامة مقياس رئيسي في الحكم على مدى ديمقراطية نظام ما، فبقدر ارتفاع تلك النسبة يقرب النظام من مثاله.

---

(3) مالك بن نبي، الاسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣)، ص ١٤ - ١٥.

(4) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(5) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١)، ص ٥٢.

(6) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٣٠.

٢ ـ الدولة في التصور الغربي

أ ـ القانون والدين

لم يثبت البحث في تاريخ الجماعات البشرية أن واحدة منها قد خلت من آلهة يدين لها الناس بالخضوع، أو من إله واحد يتولّى الأمر كله، ومن هذا الخضوع لإرادة عليا نشأت فكرة القانون. فالإرادة الإلٰهية التي يعبّر عنها بمناسبة كل قضية أحد رجال الدين، هي ماهية القانون ومصدر احترامه. بل إن قواعد القانون الأولى كانت في بدء نشأتها قواعد دينية، وكان القانون في كل مجتمع نشأ معتمداً على الدين ممتزجاً به حتى أن رجال الدين كانوا هم أنفسهم رجال القانون[٧]، أما الكهانة وأعمال السحر والشعوذة فقد نشأت مضاهاة للدين الحق الذي كان ينزل به الوحي على الأنبياء، لهداية الناس إلى عبادة الله الحق من خلال الخضوع لجملة من قواعد السلوك التي كان لها النصيب الأوفر في إخراج الناس عن سلطان أهوائهم وأغراضهم، وقبولهم الخضوع لسلطان موحد يعلوهم هو قانون الله (الشريعة). غير أن تحول الدين إلى مؤسسة في كثير من الحضارات تحتكر تأويل الدين والحديث باسم الإله، جعل الملوك يسارعون إلى استغلال النفوذ الكبير للمؤسسة الدينية من أجل إضفاء صبغة القداسة على سلطانهم، حتى غدت إرادتهم هي الإرادة الحقيقية لله، وتم التمازج بين سلطان القانون وإرادة الحاكم، حتى جاز لهذا الأخير أن يقول أنا الدولة، وأنا ظل الله على الأرض، كما زعم قرينه رجل الدين إنه الدين، وكثيراً ما تنازعا السلطان للإنفراد به. وكان ذلك وبالاً على الدين والسياسة وقاعدة أساسية للتسلط.

ب ـ الثورة السياسية المعاصرة

ولذلك لا عجب أن تركزت الثورات السياسية في الغرب منذ قرنين على تحرير القانون من إرادة رجال الدين وسلطان الملوك من أجل الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، وتجريد الملوك من السيادة والهيمنة التي يزعمون استمدادها من الله مباشرة، بل قد يزعم بعضهم أنه الله نفسه كما فعل فرعون بمقالته الشهيرة **أنا ربكم الأعلى** أي صاحب السلطان المطلق الذي لا سلطان بعده، ولم يكن حكام فارس و«بيزنطة» وسواهم أقل تواضعاً أو تسلطاً، فلقد كانت إرادتهم أبداً هي القانون. ولقد كان الملك في ظل النظام الفرنسي ـ مثلاً ـ قبل الثورة يضع القوانين المنظّمة لنشاط السلطات العامة، ولكنه لم يكن يتقيّد بها[٨]، فكان صاحب السيادة المطلقة. وذلك كان هدف الثورات المعاصرة تحديد سلطة الملوك ورجال الدين ونقل تلك السيادة إلى الشعب أو ممثليه باعتباره صاحب السيادة، وبذلك تمّ

---

(٧) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ط ٢ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨) محمود حلمي، نظام الحكم الاسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣)، ص ١١٦.

الانتقـال من سلطة الفرد إلى حكم القـانون، وذلـك هو المضمـون الأساسي للدولـة الغربيـة الحديثة التي قد توصف بدولة القانون[9].

واضح أن الدولة الغربية المعاصرة تقوم على دعامتين: الشرعية والسيادة.

(١) الشرعية

إن أهم ما تفخر به الدولة الغربية الحديثة أنها دولة قانونية، بمعنى أن تصرفات الحكومة تخضـع لقواعـد ثابتـة وأكيدة يستـطيع الأفـراد المطالبـة باحـترام هـذه القـواعـد أمـام قضـاة مستقلين[10]، وذلك هو المقصود بالشرعية، وهي أساس عمل الدولـة الحديثـة[11]. فالشرعيـة هي بالتحديد تقيّد السلطة بقـانون قـائم بقطع النـظر عن عدد الحـاكمين[12]، وصـدور ذلك القـانون وفق الإجـراءات المتبعة... ويُضـاف إلى هذا المعنى السلبي للمشروعيـة أي امتناع الدولة عن أي فعل لا يتماشى مع النظام القانوني السـائد معنى آخـر ايجابي هـو ضرورة التزام السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع[13]، واجتهادهـا في تحقيق الصالـح العـام بما يؤدي إلى القبـول الطوعي من قبـل الشعب بقـوانـين وتشريعـات النـظام السيـاسي وبعدالته وملاءمة مؤسساته لحاجات المجتمع وقيمه[14].

(٢) السيادة

مفهوم رئيسي من مفاهيم الدولة الغربية يتلخّص في اعتبار الدولة سلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى وخاصة في مجال التشريع، فهي لا تعرف بجـانبها أو فـوقها سلطة أخـرى، إنها سلطة فوق الجميع وتفرض نفسها عـلى الجميع[15]. إن صـاحب السيادة هـو السلطان الحاكم شخصـاً أو هيئة، الـذي يتولّى سلطة التشريـع في المجتمع، فهـو بفضـل سلطتـه عـلى تغيـير القـانون يعتـبر مالكـاً للسلطة الشرعية العليـا في الدولـة وتخضع لـه السلطات الأخرى؛ إنـه المشرّع الأعلى. ففي العصور الـوسطى كـان البابـا يتولّى هـذه السلطة بصفته نـائب المسيح، وقبل ذلك كان قسنطين تمثّـل ارادته قـوة القانـون، ثم ظهرت الـدولة الحـديثة كـوارثة لتلك

---

(٩) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي،» في: مناهج المستشرقين (القاهـرة: جامعـة الدول العربية، [د. ت.])، ص ١١٢، وبرهان غليون، الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٢.

(١٠) جاك دونيو دوڤابر، الدولة، تـرجمة سمـوحي فوق العـادة، ط ٢ (بيروت: منشـورات عويـدات، ١٩٨٢).

(١١) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعـرفة؛ ٤٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، ص ٤٠.

(١٢) بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي،» ص ١١١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٤) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسـات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٤٥١.

(١٥) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة)، ج ١، ص ١٣٥.

السيادة، بمعنى أن لها سلطة تشريعية عليا من ناحيتين: أنـه لا توجـد سلطة أعلى منهـا، وأن سلطتها غير منازعة. إن سيادتها مطلقة في المجال الداخلي من حيث كونها المشرع الأعلى. وفي المجال الخارجي عدم التبعية في تنـظيم علاقتهـا مع غـيرها من الـدول، بما في ذلـك حقها في اعلان الحرب، وحتى في ضم أرض الدولة المهزومة[16].

إن مفهوم السيادة مفهوم قانوني، إذ يراد منه اعطاء القانون صفة الشرعية، إذ القـانون هو ما صدر عن الحاكم، صـاحب السيادة شخصاً كان أو هيئـة من أمر أو نهي، هـو قانـون باعتباره السلطة الآمرة. ومن جهة أخرى لا يعتبر أي شيء لا يأمر به الحاكم قانوناً. وإذا كان القانون هو ما يأمر به الحاكم يصبح علينا أن نعـرف من هو الحـاكم؟ ولا سبيل إلى ذلـك إلاّ من خلال جملة من القواعد القانونية هي ذاتهـا في حاجـة إلى مصدر للشرعيـة، إذ إن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية[17].

ورغم هـذا المأزق المنـطقي الذي تنتهي إليـه نظريـة السيادة، فهي تـظل مقبولـة لدى القـائلين بها طـالما أفضت إلى هـدف عملي، إذ إن حيـاة القانـون، كما قـال القاضي هـولـز: «ليست المنطق بل التجربة»[18]. ولقـد رسّخت هذا المفهـوم للدولة المتمحـور حول كيـان ذي سيادة مطلقة لا يحتاج في تبرير شرعية أوامره وضرورة الخضوع له إلى غير اثبات صدورها عنه مهما كانت مصادمة للأخلاق والدين وقانون العدل ـ رسّخت هذا المفهوم للدولة كتابات عدد كبير من المفكرين السياسيين الغربيين أمثال: الانكليزي هوبز، والايطالي مكيافيللي، والالماني هيغل؛ فلقد رأى هذا الأخير، مثلاً: «ان الفكرة التي تحكم التاريخ البشري هي العقـل.. وأن العقل يتحقق تدريجياً في التاريخ عبر صراع الأفكار، وأن أعـلى درجات ذلـك التحقق الدولـة الوطنيـة التي هي تجسيد للعقل، وهي الحقيقة المطلقة التي تفـوق حقيقة المـواطنين الـذين يجب عليهم أن يخضعوا كليـاً لأهداف الـدولة العليا، وأن الصراع بين الدول الوطنية ظاهرة ضرورية لتقدم البشر وحريتهم. أما الصراع بين الدولة والمواطن فغير متصور، لأن الدولة دائماً على حق باعتبارها تجسيداً للفكر المطلق، فـإرادتها معيـار للأخـلاق وفعلها ميـزان للحق»[19]. ولقد كانت الحروب الحديثة بين الدول القومية للانفـراد بالمجـد والثروة، ولـو كان ذلك على حساب قيم العدل والحرية، ذات صلة واضحـة بهذا المفهـوم للدولة ـ الإلّـه، التي تتضمن في ذاتهـا مصدر شرعيتهـا، وهي مصدر لكـل شرعية، وليست مسؤولـة أمام أحـد، ولذلك فإن ممثل أو ممثلي السيادة فيها في حصانـة من انطبـاق القانـون عليهم[20]، وواضح أن الكـبرياء القـومي والرغبـة الجامحـة في التحـرّر من سلطان الكنيسـة وأمـراء الإقـطاع والملوك الإطلاقيين كان وراء الجهود الكبيرة التي بذلت في مجـال الفكر والعمـل لإقامـة هذا السلطان

---

(١٦) لويد، فكرة القانون، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٨.

ويقول فرد دونر عن مصطلح الدولة: «مفرد عام وتجريدي يشيـع في جنباتـه الغموض كلما ازددنـا دقة في تأمله والتفكير فيه». انظر: فرد دونر، «تكـوين الدولـة الاسلاميـة،» الاجتهاد، السنـة ٤، العدد ١٣ (خـريف ١٩٩١).

(١٧) لويد، المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٠) دوڤابر، الدولة، ص ١٥.

الجديد ذي السيادة المطلقة «الدولة»، وقبول ما يحيط به من غموض[21] ووهم[22] ولا منطق[23]، الأمر الذي يجعل النظام الغربي يرتكز ـ شأن الصور التي تخيلها الناس للعالم قديماً ـ على فيل[24].

هذا التصور للدولة الذي أقامه المفكرون الوضعيون أو الهاربون من استبداد الكنيسة وملوك الإطلاق، التصور الذي يجعلها المبدأ والغاية لكل شيء، ولا تعلو سيادتها سيادة ولا تحتاج لأن تبرر قراراتها أمام أحد. . . على الرغم مما حققه من إعلاء سلطان القانون وتقييد تصرفات الحكّام به ومن إقرار للشعب بحقوق تقوم على حراستها سلطات قضائية واعلامية مستقلة وحريات للتعبير والتجميع، إلى جانب توزيع للسلطات؛ على الرغم من ذلك فقد قاد هذا التصور إلى حروب طاحنة، وتسلّط الأقوياء على الضعفاء، وظهور الدكتاتوريات الفاشية والنازية والبروليتارية، وقدّم خير مبرر للطغيان والاستعمار، الأمر الذي اقتضى جهوداً لتليين هذا المفهوم للسيادة بما ينسجم مع ثورة الاتصال التي كادت أن تلغي مفهوم المسافات، وحكمت بوحدة المصير البشري وبما يتيح الفرص أمام الدول للحوار وتبادل المنافع والحد من أخطار الإبادة الجماعية التي أتاحها التقدم التقني. إنه أمام كل ذلك تنامت القناعة أنه لا مناص للمجموعة البشرية إذا أرادت أن تواصل العيش، من الحدّ من هذا المفهوم للسيادة الوطنية لحساب قانون أعم وأشمل، هو القانون الدولي والمواثيق الدولية لحقوق الانسان، وهي مستمدة ـ غالباً ـ من فكرة القانون الطبيعي انطلاقاً من أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان، وإذا تعمّقت في غورها فإنك ستجد قواعد أخلاقية أساسية راسخة. إن القانون الطبيعي يجسّد لدى القائلين به المفهوم الرئيسي لقانون أعلى ينظّم القانون الوضعي البشري[25]. إنه يمثّل قانوناً أخلاقياً مستقلاً عن قانون الدولة يمكن بواسطته

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥. ورد «أن معنى الدولة صعب التعريف، فهي مزيج من الكبرياء والتواضع، ومن السلطة الشخصية والنظام المقبول، ومن إرادة السلطة والإخلاص للخدمة العامة، وشعور وجداني بالمسؤولية ازاء المصير الجماعي للبلاد وازاء سلطة عليا تحتفظ بسموها في الوقت الذي لا تلزم نفسها بأي شيء ـ يتوج كل ذلك عدم مسؤولية رئيس الدولة. . . وإذا كانت الدولة تتمتع بفكرة مقبولة بصورة عامة ولكنها مبهمة فإن التاريخ يمنح كل دولة أسلوباً وكياناً خاصاً بها. ويتساءل القانوني جورج بوردو ساخراً: من يدعي أنه رأى الدولة فعلاً؟». انظر: Georges Burdeau, *L'Etat*, (Paris), p. 13.

(٢٢) حاول «روسو» في بحثه المستميت عن أساس للدولة يعطيها شرعية وصبغة مستمدة من داخلها أن يتخيّل مرحلة حيث كان الناس يحيون في حالة طبيعية، أي أفراد طلقاء ولكنهم بمحض ارادتهم الحرة تعاقدوا على أن ينشئوا حياة جماعية يتنازل فيها كل منهم عن جزء من حريته الطبيعية لفائدة الحياة الاجتماعية فاقتضى ذلك وجود قانون وسلطة هما تعبير عن الارادة العامة للمواطنين. . . ولقد رفض الوضعيون فكرة العقد الاجتماعي واعتبروها وهماً وخيالاً. انظر: لويد، فكرة القانون، ص ٢٣٩.

(٢٣) يقول دينيس لويد «وهكذا نجد أنفسنا متورطين في حلقة مفرغة، إذ إن السيادة تثار لإعطاء القانون صبغة الشرعية ثم يتأثر القانون لخلق الحاكم. ومع ذلك يقبل اللامنطق من أجل الوصول إلى اقامة هذا البناء». المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ١٣٨.

معرفة ما إذا كان قانون الدولة ظالماً أو غير أخلاقي. فعلى الدولة أن تهتدي بمبادىء القانون الطبيعي لكي تكون شرعية[26] وأكثر عدلاً.

ولقد قامت مدرسة القانون الطبيعي في القرن السابع عشر في أوروبا على اعتبار الفرد أسبق وأسمى من المجتمع، وأن هذا الأخير إنما قام لخدمة الفرد، وأن للفرد بحكم آدميته حقوقاً يستمدها من طبيعته لا مما تصدره الدولة، لأن هذه الحقوق سابقة على وجود الدولة، فلا يجوز للدولة إهدارها[27] فإذا فعلت فقدت الثقة فيها وحق للشعب استعادة السلطة.

ولقد خرج القانون الطبيعي إلى حد ما من حالة الغموض والميتافيزيقيا التي كان عليها يوم أن كان ثوباً فضفاضاً يمكن لكل رجل دين أو ملك ظالم أن يرتديه لإضفاء الشرعية على أوامره ونواهيه، خرج من تلك المرحلة عندما أصبح ينظر إليه على أنه مصدر الحقوق الديمقراطية الأساسية التي تقيّد حرية الحكام، والتي تجسّدت خاصة في المواثيق العالمية لحقوق الانسان وتضمنتها معظم الدساتير، الأمر الذي بوّأها مقام الحكم على كل ما تصدره الدولة من قوانين، وخوّل للمحاكم الامتناع عن العمل بمقتضى أي تشريع يتناقض مع تلك الحقوق الطبيعية، مثل حرية المعتقد والتملّك وسائر الحريات الشخصية والعامة.

ولقد وجد القانون الدولي في فكرة القانون الطبيعي الأساس الصالح للدفاع عن وجوده على اعتبار علو قانون الطبيعة عن كل الخصوصيات الوطنية، ولكن ذلك زاد أنصار فكرة السيادة كمقوم أساسي للدولة حرجاً، إذ إن الاعتراف بقانون دولي يعني الاعتراف بسلطة خارج مجال الدولة تحدّ من سلطانها وتقيّد إرادتها التشريعية، إذ تفرض عليها الخضوع لمقتضيات وقواعد القانون الدولي وذلك ما جعل أنصار السيادة المطلقة للدولة يرفضون اعتبار أية صلاحية للقانون الدولي كسلطان يعلو سلطان الدولة، ولكن الدولة من منطلق سيادتها يمكن لها الاعتراف بالقوانين الدولية كنوع من التحديد الذاتي. ويمكن لها أيضاً اعتبار سيادتها مطلقة في غير المجال الدولي، أي ما يخص علاقتها بغيرها، فضلاً عن أن جهاز القانون الدولي لا يزال بسيطاً، إذ لا يملك في أحيان كثيرة قوة التنفيذ، ويحتاج في نفاذ أحكامه كما هو الحال في أحكام محكمة «لاهاي» الدولية إلى تصديق المعنيين بالأمر قبول الاحتكام إليها[28].
ولكن أيّاً كان التبرير أو منهاج التوفيق بين مبدأ السيادة وهو جوهر الدولة الغربية وبين الاعتراف بمواثيق لحقوق الانسان وبقانون دولي ومؤسسات دولية تعلو سلطان الدولة وتفرض عليها الانسجام معها لدى ممارستها سيادتها، فمما لا ريب فيه أن ذلك قد فتح ثغرات من الشك في جدار مبدأ السيادة المطلقة كمقوم أساسي للدولة الحديثة، مما يترك المجال لإمكانية

---

(٢٦) سليمان الطماوي، الوجيز في نظام الحكم والإدارة (القاهرة)، ص ٣٥.

(٢٧) يحيى، المطول في القانون الدستوري (القاهرة). نقلاً عن: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ١٧.

(٢٨) كان ذلك مرتبطاً بمرحلة الحرب الباردة التي انشلت فيها السلطة التنفيذية للقانون الدولي (مجلس الأمن) أما الآن فقد أصبح سلطانه حكومة عالمية تعلو إرادتها كل سيادة وطنية وأصبح مبدأ التدخل هو النافذ. الأمر الذي زاد مبدأ السيادة المطلقة للدولة توهيناً وسمح بوجود سلطة يعلو سلطانها وقانونها الدولة الوطنية.

القول بسيادة محدودة وإن تباينت المذاهب في نوع ومصدر القيمة أو السلطة أو الجهة التي تحد من تلك السيادة وتعلوها وتفرض عليها الانسجام معها والخضوع لمقتضياتها.

هل هي قانون الطبيعة؟ أم قانون الأخلاق؟ أم المواثيق الدولية لحقوق الانسان؟ أم القانون الدولي؟ أم سلطان الله المطلق الذي نطق به الوحي الثابت؟

ولكن الثابت ـ كخلاصة ـ أن مبدأي الشرعية، أي خضوع الدولة للقانون والسيادة الشعبية أي اعتبار سلطان الدولة التشريعي ـ أساساً ـ لا يعلوه سلطان وعدم خضوعها لأية سلطة خارجية واستمداد سلطاتها من الشعب عن طريق الانتخاب العام، إن هذين المبدأين وهما جوهر الدولة الغربية، ولئن مثّل الإقرار بهما خطوة هامة في تأكيد سلطة القانون والشعب فوق سلطة شخص الحاكم، وفي الإقرار للمواطن بحقوق ثابتة وتمكينه من أدوات مقاومة الجور، تبقى المشكلة السياسية بكل ثقلها المتمثلة في كيفية كبح جماح رغبة الانسان في التسلط على الآخرين مستغلاً ضرورتهم إلى الاجتماع. إن هذه المشكلة لا تجد لها حلاً مرضياً في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال مفهوميه الأساسيين: مبدأ الشرعية وسيادة الشعب.

٣ ـ أين النظام الديمقراطي من مثاله؟

إن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب يفترض اشتراك جميع أفراد المجتمع في شؤون الحكم بالتساوي، وهو أمر متعذّر، لا بسبب الاستحالة الواقعية لعدد كبير من المواطنين غير الرشداء أو المحرومين من حقوقهم المدنية أن يشتركوا، بل إنه حتى في نطاق الشعب السياسي، أي المتمتعون بحقوقهم السياسية، ليست هناك مقاييس ثابتة لتحديد هؤلاء. فلقد كان عددهم في أثينا لا يزيد على ٢٠ ألفاً، بينما كان عدد السكان ٣٢٠ ألفاً، فكان الأرقّاء والنساء والأجانب محجوبين عن المشاركة، ولم يكن يُدعى للانتخاب في بريطانيا ـ زمناً طويلاً ـ إلاّ الميسورون، وظلت المرأة محرومة من الانتخاب إلى سنة ١٩٢٨ في بريطانيا، وإلى سنة ١٩٤٥ في فرنسا، وتأخرت المرأة السويسرية إلى سنة ١٩٧١. ولا تزال بعض الولايات الأمريكية لا تسوّي بين البيض والسود في الحقوق السياسية، ورغم أنه من الناحية النظرية تتساوى قوة أصوات المالكين للاحتكارات الكبرى ومديري المشاريع والنخبة الفنية المسيرة وملاّك الصحف وقنوات البث الإذاعي والتلفزي، والعاملين فيها من المسيرين والصحفيين وجماعات الضغط السياسية والثقافية والنقابية، تتساوى قوة أصواتها مع أصوات العاطلين عن العمل، أو العمال في الصناعة والزراعة، وهم الذين يمثلون غالبية الشعب السياسي، فإن الواقع يشهد أن هؤلاء الأخيرين هم تبّع غالباً لتوجهات الفئات الأولى على قلة عددها، الأمر الذي جعل تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب للشعب يعدّ رؤية مثالية لا يمكن تحقيقها. فذهب بعض المنظّرين المحدثين إلى تصحيح النظرة إلى الحكم الديمقراطي فاعتبروه ليس حكم الشعب، ولكنه الحكم المتعدّد الأطراف الذي تزاوله النخبة من المواطنين والقادة والسياسيين، ويقوم في ظله حوار بين ممثلي الجماعات والمصالح. ولكن تلك النخبة تزاول الحكم بإرادة جماهير الناخبين، الأمر الذي يجعل الديمقراطية العملية ليست

إلّا حكم النخبة باسم الشعب[٢٩]، ولكن خصوم النظرية التقليدية في الديمقراطية مضوا أبعد من ذلك في نقدها فشكّكوا في مصداقية تلك الإنابة، إنابة الجماهير للنخبة، هل هي إنابة واعية حرة أم هي إنابة الجاهل المضلل الذليل التي تشبه في جوهرها الإكراه أو الخداع. . . ؟ لقد أقامت الديمقراطيات الغربية المساواة السياسية وحذفت الامتيازات الارستقراطية، ولكنها ولدت بالتدرج اللامساواة الاقتصادية التي تتجه إلى ايجاد ارستقراطية جديدة تقوم على الملكية الرأسمالية والاحتكارات الكبرى التي تمارس نفوذاً واسعاً على الأحزاب والصحافة والرأي العام[٣٠].

ولكن هل يعني ذلك أن الوزراء والنواب ورؤساء الحكومات والأحزاب والصحافة مجرد دمى في يد الرأسماليين كما يزعم التبسيط الدعائي الماركسي، ويشاركه للأسف فريق ليس بالقليل من أصحاب التوجه الاسلامي؟ يجيب دوفرجي كبير الفقهاء الدستوريين ذو التوجه الاشتراكي بالنفي، ذلك أن هؤلاء يستطيعون أن يعتمدوا على الناخبين للصمود في وجه الضغوط الاقتصادية، رغم تأثير تلك الضغوط فيهم، مما يجعل القرارات في الأخير لا يمليها طرف واحد بل هي تؤخذ في إطار قوى متوازية.

وهكذا، فالنمط الديمقراطي هو في الحقيقة لا يمثّل ديمقراطية كاملة، بل نصف ديمقراطية (Plutodemocratique) لأن السلطة تقوم مرة على الشعب وأخرى على المال[٣١]. ولقد ظهرت محاور أخرى للصراع مع تطور الأوضاع في الغرب نتيجة رجحان جانب السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية (البرلمان) فقويت السلطة المركزية على حساب نفوذ الولايات ونشب واشتد الصراع بينهما، وغدا الكفاح التقليدي ضد الملك كفاحاً ضد السلطة المركزية لضمان حقوق الولايات، وغدت النظرية التقليدية في تقسيم السلطة لا تمثّل ضماناً كافياً لمنع تسلط السلطة المركزية على الولايات واستحواذ السلطة التنفيذية على النصيب الأوفر من النفوذ في المركز.

ومهما يكن من أمر محدودية تجسيد المثل الديمقراطية في حكم الشعب نفسه بنفسه، يبقى الحكم الديمقراطي خاصة بعد نمو الأبعاد الاجتماعية فيه (الضمانات الاجتماعية) قائماً على نوع من التوازن بين الرأي العام لجماهير الناخبين وبين جملة النخبات ومراكز الضغط رغم رجحان الكفة في كثير من الأحيان لفائدة الأخيرة.

أما في الديمقراطيات الشعبية التي قامت على أساس النظرية الماركسية فيتركز نقدها للديمقراطية الغربية أنها لا تعطي غير حريات شكلية بينما النفوذ الحقيقي في يد الملاك لرؤوس الأموال، وأنه لا سبيل لامتلاك الشعب لحرياته طالما ظلت الملكية في يد فئة الرأسماليين التي لن تكون الدولة إلّا خادمة لها، مما يجعل الطريق الوحيد لحرية الجماهير هو امتلاكها لوسائل الانتاج بمصادرة كل ملكية فردية، أما في تلك «الديمقراطيات»... . فإن ذلك التوازن مفقود،

(٢٩) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري ومؤسساته السياسية، ص ٣٤.

(٣٠) Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, p. 56.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

إذ إن ملكية الشعب إنما تعتبر في الواقع ملكية الحزب الواحد، بل النخبة المسيطرة فيه وأحياناً الزعيم الأوحد الذي يضع بيده مقاليد كل شيء، الأمر الذي يجعل الجماهير عزلاء من كل سلاح لمواجهة دولة وحزب قد استحوذا على كل وسائل السيطرة الاقتصادية والثقافية والاعلامية والأمنية والعسكرية. ومن قبيل الهراء والدعاية الرخيصة بعد ذلك لوك شعارات مهترئة حول ملكية الشعب وحرية الشعب، طالما أن الشعب قد جرّد حتى من سلاح الاحتجاج والاضراب والتجمّع ومن أية وسيلة من وسائل الضغط غير اللامبالاة والتقاعس في الانتاج والموت البطيء.

ثانياً: الخلاصة

إن مصطلح الديمقراطية ـ كما بيّن بحق عبد الله النفيسي يتسع ليشمل أنظمة سياسية متنوعة، وهو مطاط إلى درجة أنه يتحمل من الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشيوعي إلى الديمقراطيات البرجوازية في المعسكر الرأسمالي، ويبقى للمصطلح في كل الأحوال حدّان:

١ ـ نظام حكومة

٢ ـ مجموعة مؤسسات، مهماتها انجاز حاجتين أساسيتين:

ـ القدرة على سبر الإرادة الحقيقية لأكثرية الشعب في من يمثلها وكيف سيحكمها، وهذا يعني حرية تشكيل الأحزاب وحق الانتخابات والتصويت الحر.

ـ توفير الطرق الكفيلة بضمان قيام النواب المنتخبين بأداء ما أراده الناخبون فعلاً، والقدرة على استبدالهم عند الإخلال بذلك الواجب، مما يعني إيجاد وسائل لمراقبة الحكومة(٣٢) وتداول السلطة بطرق سلمية منظمة. وذلك يعدّ ولا شك أعظم ثمار الديمقراطية وجوهرها.

أما صاحب العالمية الإسلامية الثانية فلم ير في الديمقراطية غير ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبية تنحصر مهمتها في ضبط الصراع والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الانفجار، وتقديم قنوات لتسريب الضغط، وليست الصراعات التي تمزق العالم اليوم إلاّ تجسيداً لنتائج تلك الروح الفاوستية(٣٣).

ومهما اتسع نطاق المشاركة الشعبية فإنه لن يتعدى النطاق القومي، الأمر الذي يجعل الديمقراطية مرتبطة ـ لا محالة ـ بفكرة القومية أو العنصرية. وحرياتها وحقوقها لا تتجاوز في أفضل الحالات نطاق الشعب بل الطبقة المهيمنة. فلا عجب أن تجد أعرق الديمقراطيات المعاصرة أوغلها في الوحشية والاستبداد بالشعوب الأخرى، ولأنها لا تستند إلى قيم مطلقة غير قيم اللذة والسيطرة وحق الأقوى، فإن حريتها لا تحدّها غير القوة، مجتمعها مضطرب

---

(٣٢) عبد الله فهد النفيسي، «حول الاسلام والديموقراطية،» المجتمع (الكويت) (٨ ربيع الأول ١٤٠٤هـ).

(٣٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الاسلامية الثانية (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٢١٠.

متقلّب ممزّق، تتخبطها الأطماع، وتحكمها شتى ضروب الخداع والغش والبطش طالما ليست هناك قيمة مطلقة تعلو إرادة الإنسان، فرداً كان أم طبقة أو شعباً، فلا أمن معها للضعيف سواء كان أقلية داخل الشعب حيث إرادة الأغلبية تمثل مشروعية مقدسة لا مجال للقيام ضدها، أو كان شعباً آخر أعوزته أدوات القوة للوقوف في وجه خصمه، فليس أمامه إلّا الخضوع أو الفناء وفق شريعة البقاء للأقوى، وإرادة المنتصر هي شريعة الحق[٣٤].

ولأن الديمقراطية مفهوم اجمالي يتسع لأشد الأنظمة تناقضاً فإنه يعسر الحكم على نظام معين من خلال انتسابه إليه، الأمر الذي يفرض الوقوف طويلاً في فهم طبيعة أي نظام، إلى ظروف نشأته وجملة القيم والأفكار والأدبيات والفنون والفلسفات الشائعة بين أهله حول الانسان وعلاقاته، ثم تتبع جملة المسالك الفردية والجماعية التي أفرزتها تلك القيم والأفكار والأدبيات في علاقة الناس بعضهم ببعض وعلاقاتهم مع الآخر، فليست العبرة بالأشكال الديمقراطية والاعلانات مثل اعلان سيادة الشعب وحقوق الانسان ووجود تمثيل برلماني وأحزاب، وانتخابات وأغلبية؛ فقد وجدت تلك الأشكال الديمقراطية ولا تزال موجودة في أعتى الدكتاتوريات، كما هو حاصل في تونس وسائر الأنظمة القومية والطبقية في مشرق الأرض ومغربها، ولا تزال كثير من المظالم والفواحش، من مثل عدوان الشعوب على بعضها بالاحتلال أو الاستغلال، ومن مثل انتشار الفسوق والفساد والرشاوى والغش والضلال تستمد شرعيتها من جهاز الديمقراطية. ألم تزل أعرق ـ الديمقراطيات ـ في بريطانيا وفرنسا تحتفظ بوزارات للمستعمرات أو لما وراء البحار؟ وتشرّع للقمار واللواط والوأد المعاصر (الإجهاض، تحديد النسل)؟ وفرض شروط مجحفة في مبادلاتها مع الشعوب الضعيفة مستهترة بالأوضاع المأساوية التي تعيشها تلك الشعوب؟ أليس وجود حوالى ربع البشرية في حالة مجاعة يموت تحت وطأتها كل سنة عشرات الملايين شاهداً صارخاً على فشل الديمقراطية المعاصرة وجهازها القانوني وخلفياتها الفكرية الانسانية في تنمية الشعور الانساني وإحلال كرامة الانسان محلاً أسمى من الرفاه والمجد القومي اللذين تبذر فيهما المليارات في الديمقراطيات الغربية والشرقية؟ أليس بالقياس إلى هذه المأساة تتضاءل منجزات الديمقراطية المعاصرة وما وفّرته أجهزتها في بلاد الغرب من حريات وحقوق، لانسان الغرب وضمانات لمنع الجور طالما أن مصير الانسانية ينبغي أن يكون واحداً، ولم يعد ممكناً إلّا أن يكون واحداً بفعل التطور التقني وثورة الاتصال، الأمر الذي يجعل العدوان لا على شعب بل على انسان واحد عدواناً على البشرية كلها يهدّد أمنها وسلامتها ما لم تنهض لوضع حد لذلك العدوان؟

إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد

---

(٣٤) فلسفة داروِن وهيغل ونيتشه واضحة في التبرير والتشريع للأقوياء في حكم الضعفاء وحالة السود والهنود في أمريكا، والمغاربة في فرنسا وما يتعرض له شعبا فلسطين والبوسنة من إبادة منظمة على أيدي أنظمة تدّعي الديمقراطية أو مؤيدة من طرف أنظمة ديمقراطية. هذه شواهد ناطقة بالوجه اللاانساني للديمقراطية الغربية، ولكن هذا النقد جلّ ما ينتهي إليه أن هناك ديمقراطية ناقصة أو تعاني ضروباً من الخلل عميقة... ولكنها في كل حال أفضل ألف مرة في تعاملها مع شعوبها من الاستبداد الذي يطحن بعض بلاد العرب حيث تتحوّل الدولة إلى مجرد جهاز قمع معقد رهيب.

الأحزاب وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية، تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الانسان محله، فلم يبق في الكون والانسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوي. إن مصائب الانسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكّل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم الذي يعلن في صلافة مع لويس الرابع عشر، أو مع دكتاتوريين معاصرين أنا الحزب، أنا الدولة مستمدين الوحي من سلفهم فرعون أنا ربكم الأعلى، ﴿ما أريكم إلاّ ما أرى﴾[٣٥] نقلها من شخص الحاكم إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن ارادة الشعب. نعم يمكن أن يعمل الجهاز الديمقراطي بنجاح في كبح جماح الاستبداد والرق المعاصر لو تهيأت له فلسفة وقيم انسانية صالحة تعترف بأبعاد الإنسان كلها، ومنها بعده الروحي والخلقي من حيث حاجته الدائمة إلى الخالق، وعدم قدرته على الاستقلال عنه إلاّ بالتفريط في انسانيته وسموّه. وكذا سائر أبعاد الانسان الاجتماعية والانسانية. إنه لا بد من فلسفة تعترف للإنسان بكرامة تجنبه السقوط في هاوية الاستبداد من جهة وهاوية الرقّ من جهة أخرى[٣٦]. وتعترف بكل أبعاده المادية والروحية الفردية والجماعية، ومهما أمعنا بحثاً عنها في التاريخ والواقع فلن نجدها في غير الاسلام. ولكن النظام الديمقراطي على ما هو عليه في الغرب يبقى في غياب النظام الاسلامي الديمقراطي أفضل الأنظمة التي تمخّض عنها تطور الفكر البشري، كما أنه يبقى اطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الإتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه حتى وإن يكن ذلك لحساب الدكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلتة خير من الاستبداد. وإن مجتمعاً محكوماً بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم[٣٧]. ونحن الإسلاميين نرفض بشدّة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها الاستهتار بشعوبها وايغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب! متغافلين أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله. وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام.

وسنرى كيف يمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، فيحفظ للمسلمين والبشرية ايجابياته في ما قدّمه للفكر السياسي من اضافة حقيقية تتمثّل في تحويل

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة غافر،» الآية ٢٩.

(٣٦) ابن نبي، الاسلام والديمقراطية.

(٣٧) انظر بتوسع: فتحي عثمان، الفكر الاسلامي والتطور (بيروت: دار القلم، ١٩٦١)، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩).

قسّم ابن خلدون أنظمة الحكم إلى ثلاثة: حكم الطبيعة، أي حكم الأقوى، وحكم العقل، أي الرجال الحكماء، وحكم الشرع وهو الخلافة عن الله. ويمكن إدراج الحكم الديمقراطي ضمن حكم العقل في هذا التصنيف.

مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، أي اشتراك الأمة في الحكم وانبثاقه عن إرادتها وقوامتها على حكامها وتحويله من مواعظ ومبادىء عامة إلى جهاز للحكم. مثلما فعل العقل الغربي مع تراثنا في الهندسة والجبر، إذ حوّلها إلى تقنية منظورة، وذلك بُعدٌ من أبعاد الثورة العلمية والعبقرية الغربية: القدرة على تحويل الأفكار والقيم إلى آلات، فهل نرفض هذه التقنيات الصناعية والسياسية لمجرد أنها صنعت في الغرب؟ أم نقول هذه بضاعتنا رُدّت إلينا، والحكمة ضالة المؤمن... وحيث المصلحة فثم شرع الله؟

ويمكن أن تتم عملية تفعيل القِيَم السياسية التي جاء بها الاسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثاً انسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية العنصرية وأولية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن ارادة الشعب عبر انتخابات حرّة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها. ليس في هذه الآليات، كما سنرى، ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر عنها تطور العلوم والمعارف للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنّبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر، كالحروب الاستعمارية وتفقير البشرية واشاعة الفواحش والأوبئة الفتاكة وتلوّث الطبيعة وانهيار الأسرة والعلاقات الاجتماعية ووقوع الفرد في العزلة القاتلة، وأزمة الضمير وسيطرة الأقوياء على الضعفاء... مقابل ما يتردّى فيه عالم التخلّف، ومنه العالم الاسلامي من فوضى واستبداد وتخلّف على كل المستويات. وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية، فهل مستحيل أن يعمل في إطار قِيَم الإسلام لإنتاج الديمقراطية الاسلامية؟ نحن مع هذا التوجّه، ونرى فيه خيراً عظيماً لا لأمة الإسلام الرازحة في ظل الاستبداد فحسب ـ وحتى صورة الحكم الاسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي لا تقدم ضمانات كافية ـ إنما للبشرية كلها، وتجعل البديل الاسلامي ليس قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر وإنما امتداداً يحفظ خير ما في ذلك الإرث، ويتجاوز سلبياته المدمرة، كما هي سنّة التطور (احتفاظ مع التجاوز)[٣٨] وكما هو عمل النبي ﷺ متمّم لعمل الأنبياء من قبله صلوات الله عليهم أجمعين.

---

(٣٨) راشد الغنوشي، مقالات (باريس: دار الكروان، ١٩٨٤).

الفصل الرابع
المبادىء الأساسية للحكم الإسلامي

أولاً: مقدمات

مقدمة (١): في اعتبار السلطة في الاسلام ضرورة أو طبيعة اجتماعية ضرورية

لم يعد أحد من الدارسين ممن أتى الاسلام بقلب سليم باحثاً عن الحق، وقد توفر على إلمام كافٍ بعلوم الإسلام وتجربته التاريخية، يساوره أدنى شك في الطبيعة الخاصة بالإسلام من حيث كونه نظاماً شاملاً للحياة، وان الحقيقة في نظر الاسلام كما يؤكد «إقبال».. هي بعينها تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى[1]. ولم يخرج عن هذا الإجماع من القدماء غير عالم واحد من المعتزلة وفرع صغير من فروع الخوارج، اعتبروا إقامة الإمام أو الدولة الإسلامية ليس واجباً دينياً، وإنما مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، فإذا أمكن إقامة العدل من غير إمامة انتفت الحاجة إليها. أما في العصر الحديث، ونتيجة تأثير سيطرة الغرب على بلاد المسلمين، فقد برزت في الوسط التعليمي الغربي الذي أسسه المستعمرون مبادىء فصل الدين عن الدولة وتحميل الاسلام وسياساته مسؤولية الانحطاط، ولكن المعاهد الإسلامية التقليدية، هي نفسها، قد انطلقت منها بعض الأصوات الداعية إلى التفكير العلماني نفسه من مثل الشيخ المصري علي عبد الرازق الذي كان لكتابه الاسلام وأصول الحكم الصادر في نهاية الربع الأول من هذا القرن شهرة كبيرة، وتدافعت الآراء حول ما تضمنه من نفي الدولة عن الاسلام، والتأكيد أن محمد ﷺ، كسابقيه من الرسل، لم يكن غير مبلّغ رسالة، وان ما استحدث بعد ذلك من نظام الخلافة

---

(١) محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمه عن الانكليزية عباس محمود؛ راجعه عبد العزيز المراغي ومهدي علام (بيروت: دار آسيا، ١٩٨٥).

كان مجرد عمل اقتضته ظروف البيئة، ولا علاقة له بالدين، ولا يقتضيه[٢]. لقد تدافعت مناكب المفكرين والعلماء حول الكتاب تأييداً ومناصرة أو نقضاً وتقييماً واستنكاراً، ولم تلبث تلك الضجة حول الكتاب ان خبت وفقد الكتاب وهجه نتيجة حملة النقد العاتية التي قامت بها المؤسسات الدينية الرسمية ضد الكتاب وصاحبه، متعاونة في ذلك مع دعاة الحركة الاصلاحية ومفكريها الذين لم يكتفوا بنقد الكتاب وتسفيه الأدلة القائم عليها وتعرية الدوافع الكامنة وراء الكتاب في ظرف اتسم بتمكّن الغزو الغربي من الإجهاز على ما تبقى من الخلافة العثمانية، بل أضافوا إلى ذلك جهوداً ايجابية تمثلت في تكثيف الكتابة في النظام الاسلامي لتجلية خصوصياته بين الأنظمة وإبراز معالمه من ناحية، وبعث حركات وأحزاب إسلامية للدعوة إلى إعادة بناء الخلافة وإقامة حكومات إسلامية من ناحية أخرى. وكانت جهود الدعوة الإسلامية في مصر منذ العشرينيات وما تلاها وسار على نهجها ـ على نحو أو آخر ـ من دعوات في معظم مناطق العالم الاسلامي، منذ ذلك التاريخ وحتى الآن متأثرة بدرجات مختلفة بتلك المعركة التي اندلعت نارها في العشرينيات بين حركات (لائكية ليبرالية ـ ماركسية ـ قومية. . .) تتخذ من دعوة علي عبد الرازق وخلفائه في مصر وتونس والهند سنداً لدعم انفكاكها عن النص الاسلامي لحساب توثيق الصلة مع الغرب، وكانت أنظمة الحكم التي حكمت المنطقة حتى الآن في غالبيتها المطلقة متأثرة بمضامين هذه الدعوة، إن لم تكن ثمرتها. . وبين حركات إسلامية تجاهد وسط محن متواصلة لتحرير الاسلام مما حاولت تلك الدعوات اللائكية إلصاقه به من تأويلات مجافية لروحه التوحيدية. وكان الصراع في أعماقه دائراً بين أنصار التبعية للغرب، وأنصار استقلال أمة العرب والاسلام ووحدتها وعزّتها وتواصل حركة التحرر والاستقلال. وكانت أهم الأدلة التي استند إليها دعاة الوصل بين الاسلام والسياسة هي:

أ ـ الدليل التاريخي

ويتمثل في أن أحداً لم يعد قادراً على إنكار حقيقة أنه قد قام بعد الهجرة في المدينة مجتمع سياسي متميّز مستقل برقعته الترابية وبنظامه القانوني الموحّد وقيادته. . تربط أفراده وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة، وأن ذلك المجتمع قد قام بكل وظائف الدولة من دفاع وقضاء، وإبرام معاهدات وابتعاث السفارات، وأنه ما كان أحد من بناة ذلك النظام يشك في طبيعته من حيث إن سلطة التقنين العليا فيه لله ورسوله (الكتاب والسنّة) وإن المصادر الأخرى للتقنين «الاجتهاد» إنما هي مصادر ثانوية تعمل في إطار المرجعية والمشروعية العليا (الكتاب والسّنة) أي الوحي ومقاصده.

---

(٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم،دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، ومحمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

ب ـ دليل الإجماع :

فلقد ثبت أن علماء المسلمين وعقلاءهم لم يساورهم في كـل عصورهم ريب في ضرورة نصب الإمـام «الحكم الاسلامي» لانفـاذ الشريعة وخـدمتهـا، عمـلاً بقـاعـدة أن مـا لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. فإذا كانت الأمة كافة مأمورة بـإقامـة الشريعة، وهي جملة النـظام الاسـلامي الذي اختـاره الله لحياة البشر وهـو واجب النفاذ، وهم آثمـون إن لم يقيموه، ولا سبيل إلى إقامته إلا في مجتمع سياسي مستقل بأرضه ونظامه وقيـادته، مشبـع قناعـة بالشريعـة وأصولها، فإن إقامة ذلك النـظام «الحكومـة الإسلاميـة» واجب شرعي تأثم الأمـة كلها ان لم تبذل أقصى الجهد وتسترخص الأموال والأنفس لإقامته.

ويتـأكد هـذا الأصل بـالنظر إلى الشريعـة، من حيث شمول مضـامينهـا حيـاة النـاس الاقتصادية والاجتماعية والخلقية والسياسيـة، والعلاقـات الدوليـة والعقوبـات. ففي الشريعة أوامر عامة، كإقامة العـدل والشورى والمسـاواة، وفيها شرائـع تفصيلية تـأمر بـوسائـل محددة لكفـالة المحتـاجين وتـوزيع الـثروة منعاً للتكـديس. . . إلـخ، وفيهـا أمـر لـلأئمـة بـالعـدل والشورى، وللأمة بالسمع والطاعة والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيها أوامر بمحاربة كل ضروب الفساد، وأوامر بحماية الأمة من أعـدائها وصيـانة الاسـلام والدفـاع عن المسلمين، وتوفير حرية الاختيار للناس كافة، والتعريف بالاسلام وحمل رسالتـه، وفيها نـظام مفصّل للأسرة، ونظام دولي، ونظام للعقوبات، ونظام للتعليم. فكيف يمكن لغير جـاهل أو مدخول النية أن يخطر على باله أن ذلك كله ممكن التحقيق في إطار سياسي يقـوم على مبـادىء وأهداف معادية أو «محايدة» في علاقتها بالاسلام وعلى يد رجال لم تتشبع أرواحهم بقيمه؟ إن ذلـك من أشنـع ضـلالات الملحـدين وضحـايـا الغـزو الفكـري، انـه تلبيس ابليس والـردّة المعاصرة[٣].

ج ـ السلطة الاجتماعية

ولا يعني التأكيد على ضرورة السلطة في الاسلام أو للإسلام كونها جزءاً منه، فليس في الاسلام أمر مباشر بإقامتها، ولكن عدم قيامها يأتي، أو يكاد، على جملة الشرائع التي جاء بها الاسلام، لأنه طالما ان الاجتـماع ضروري لحياة البشر ورقيّهم، وانهم في اجتـماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، وان الاسلام هو شريعة لإقامة العدل، فإن هذه السلطة لا

---

(٣) للعلاّمة أبي الحسن الندوي رسالة صغيرة في هذا الشأن، عنوانها: ردّة ولا أبا بكر لها (تـونس: [د. ت.]). ويقول فيها: «إذ إن المرتدين كـما هو معلوم لم يـرفض الكثيرون منهم الجـوانب العقائـدية في الإسـلام والشعائر التعبـدية، وإنمـا كان رفضهم للجـانب الاجتماعي السيـاسي المتمثل في الخضـوع لسلطة مركـزية، من وظائفها جباية الزكاة، حتى أن عمر بن الخطاب ذاته قد ارتبك في أمر قتالهم طالما أنهم مقرون بالعقيدة مقيمـون للصلاة، غير أن الرؤية لدى أبي بكر كانت في غاية الوضـوح: الزكـاة كالصـلاة تلازم العقيـدة فمن أنكر هـذه أنكر تلك. . . «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة»، وأنهى بذلك أول حركة تمرد «علماني» مسلح حملت السلاح لفرض أفكارها بالقوة. إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمثلها وإنما قاتل حركة تمرد مسلح ضد السلطة الشرعية، راهنت على فرض التجزئة والجهالة عوداً إلى الوضع الجاهلي القبلي».

يخلو حالها إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة فتكون إسلامية، وإما أن تقوم على انفاذ شريعة أخرى فتكون غير إسلامية سمّها عندئذ ما شئت إلاّ أن تُنسب إلى الاسلام. . . وهي بمجرد تجاهلها الإسلام فضلاً عن محاربته، ستعمل بوعي ـ أو بدونه ـ على تهميشه وإيجاد مناخات نفسية وفكرية واجتماعية تحاصره تمهيداً لطرده. . الأمر الذي يجعل الاسلام يصادم أو يتوارى.

ان السلطة بهذا التصور لئن لم تكن جزءاً من الاسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد. . وقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيص من الشارع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة. . وإنما الذي احتاج إلى تنصيص وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: إقامة العدل. . كالأمر بالشورى والمساواة وإشاعة الثروة ومنع إيتاء الحكام الأموال يأكلونها بالباطل، وإلزام الأمة كلها، وخاصة علماءها، بالحسبة على الحكّام وإشاعة العلم، كل ذلك لإنتاج رأي عام يقظ يقوم بالرقابة العامة لحراسة الشريعة ضد كل انتهاك من الحكّام والمحكومين من خلال الممارسة الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ان الاسلام لم يحتج إلى أمر بإقامة السلطة، لأن سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام تلك الوظيفة عادلة أو ظالمة تماماً كما هو الشأن مع وظائف الحياة. . فلم يأمر الاسلام بالأكل والشرب والتنفس والراحة لأن الناس بطبيعتهم يفعلون ذلك، وإنما أحاط إشباع هذه الغرائز بجملة من القيم والتعاليم تجعل قيام تلك الوظائف بطريقة ايجابية تحفظ الحياة ورقيّها، فمنع الإسراف والتقتير والبغي والاحتكار، كما أحاطها بجملة من الآداب تضفي على الأداء جمالاً.

وهذه النظرة إلى السلطة في الاسلام على أنها وظيفة اجتماعية لازمة، تمثل موقفاً وسطاً بين موقف الدهريين (اللائكين) نفاة هذه الوظيفة وهم دعاة نشطون لتعطيلها مصادمين سنن الدين والاجتماع وإرادة شعوبنا، وبين طائفة من المسلمين ذهبوا في غلو، وإن اختلفت درجاته، إلى اعتبار السلطة في الاسلام وظيفة دينية كالصلاة والصيام قد نصّ عليها الوحي، كما نصّ على قائمة إسمية لمن يجب أن يتولاها بعد الرسول ﷺ، وان الإيمان بتلك القائمة يمثل أصلاً من أصول الدين، أي على نفس مستوى الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر، فليس للمسلمين إلا أن يسلّموا بتلك القائمة تسليماً، وبذلك النظام الوراثي الذي اختلف دعاته أنفسهم في ترتيبه وتسلسله[4]. وقد يجمح ببعضهم الوجد والحب لآل بيت النبي ﷺ وهم أهل للحب، فتفلت منهم مثل هذه العبارات الوجدانية غير المقبولة من مثل: «ان أئمتنا قد بلغوا من القرب مبلغاً لم يصله نبي مُرْسَل ولا ملك مقرَّب»[5]. وإنما الحق وميزان الاعتدال، ما ذهب إليه

---

(٤) اختلف الشيعة الإمامية عن الشيعة الزيدية والشيعة الإسماعيلية في ترتيب تلك القائمة بل في أفرادها، أعني قائمة الأوصياء خلفاء الرسول ﷺ.

(٥) انظر: روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٨٩ هـ).

إن صحت الترجمة عنه رحمه الله، وذلك دون بخس بلائه في الذب عن الإسلام وبعث سلطانه السياسي بعد غيبة طويلة وإعادة الشيعة إلى الفعل التاريخي من خلال إحيائه فكرة ولاية الفقيه، التي مثّلت جسراً =

جمهور المسلمين قديماً وحديثاً، من أن السلطة وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلّا موظفين وخداماً عند الأمة[6]، «الدين أس والسلطان حارس»[7]. وهي بهذا الاعتبار، سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث عُلْوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كل سيادة أخرى في هذا النظام. أما ما تبقى، فهي وسائل يؤخذ بها على قدر مساهمتها في تحسين أداء تلك الوظيفة، ألا وهي، دحض الظلم وإقامة العدل على مقتضى الشرع الإلهي، أي بحسب ما نصّ عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافقه أو بحسب ما لا يخالفه.

إن الدولة الإسلامية وسيلة لا غنى عنها ـ طالما ان الإنسان اجتماعي بطبعه، وان الاسلام نظام شامل للحياة ـ لإيجاد بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من الله وهو الاسلام. ان الدولة الإسلامية ليست إلا الجهاز السياسي لتحقيق مَثل الاسلام الأعلى في إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحقّ الحق وتبطل الباطل في الأرض كلها[8] حتى تكون عبادة الله والتقرب إليه بالطاعات وفعل الخيرات وإقامة العدل أمراً مرغوباً ميسوراً مجزياً.. ومحاددته بالكفران والمعاصي وانتهاك الحرمات وإشاعة الشرور واقتراف المظالم أموراً بغيضة عسيرة مرهوبة، في المستوى الاجتماعي على الأقل.

إن تصور إتاحة الفرصة أمام أكبر قدر ممكن من الناس لتحقيق المثل الاسلامي الأعلى في العدل والإحسان والتقوى، دون قيام سلطة إسلامية وترك الجهاد السياسي من أجل إقامة تلك السلطة والذبّ عن أرواح المسلمين ومجتمعاتهم وديارهم، والاطمئنان إلى أن أمة الاسلام بخير طالما حافظت على بعض الشعائر المعزولة عن واقع الحياة وأنظمتها هو من جهة

= للتواصل مع جمهور الأمة الإسلامية (السنّة)، وبذلك التقى الجميع حول انبثاق الشرعية من الأمة. انظر: محمد عبد الجبار في: الحياة، ١٩/٦/١٩٩٢.

مع ملاحظة أن فكرة ولاية الفقيه على أهميتها، بتحرير صاحب السلطة من القداسة المعطلة للشورى، هي من جهة ليست محل اجماع كل الشيعة، ومن جهة أخرى تبقي على ظلال من العصمة قد تجنح إلى تعطيل سلطات الأمّة أو الانتقاص منها إلى حد تبرير الدكتاتورية. والحال، إن طبيعة السلطة في الإسلام لا تتفق حتى مع هذا القدر من القداسة المضفاة على الأئمة، أياً كان مبرر تلك القداسة ونوع الطائفة، فالعبرة بالحقائق لا بالرسوم.

(٦) إن الإمام وإن تلقّب بلقب خليفة، فلم يكتسِ منصبه قداسة خاصة، وظلت الأمّة وجماعتها هي المقدس ومناط الاستخلاف وهي المشروعية التأسيسية العليا. انظر: رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام،» الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١).

(٧) انظر كتب السياسة في تعريف الإمامة، للماوردي ولأبي يعلى ولابن تيمية من القدامى ولضياء الدين الريس وفتحي عثمان ومحمد سليم العوا والمودودي وغيرهم. أما عبارة الإمام الغزالي: «الدين أس والسلطان حارس، وما لا أساس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع»، فقد وردت في: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج ١، ص ١٦.

(٨) انظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥)، ص ٧٠ ـ ٧٢.

أولى انحراف شنيع عن الاسلام ووقوع في الضلال والإثم المبين، وهو من جهة أخرى استسلام لأعداء الاسلام، وتكريس لاستمرار الهزيمة والتجزئة والتبعية والهوان والضياع الأبدي لفلسطين، وإيكال الاسلام مصيره[9]. .

من أجل كل ذلك كان الرفض بل الثورة على دولة التجزئة العلمانية الدكتاتورية «الكهنوت الجديد» التي عاشت أمتنا في ظلها التجزئة والتبعية والتخلف. والعمل الدائب الفردي والجماعي، واسترخاص الأموال والأنفس في سبيل إقامة دولة الاسلام واجب شرعي ومصلحة وطنية وإنسانية واستراتيجية. فإنه طالما ظل هذا الواجب معطلاً، فستظل الأمة والإنسانية محرومة من بركات الاسلام وثمار حضارته في الدنيا والآخرة. . العدل والحرية والوحدة والأمن والتقدم والسلام العالمي والنعيم المقيم في الدارين. فضلاً عن أن حركة الاسلام المعاصرة ليست في بعدها السياسي إلّا امتداداً واستئنافاً لحركات التحرر والاستقلال في أمتنا، لتحقيق ما فشلت فيه الجولة السابقة من استقلال ثقافي وتنمية ووحدة وعدل وشورى وتحرير بقية الأجزاء المحتلة، وخاصة فلسطين.

مقدمة (٢): مقومات الدولة الإسلامية في المدينة

ان الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، من حيث الشكل، تتوفر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب (الأمة) واقليم، وسلطة، ونظام قانوني. وقد حدَّد دستور المدينة (الصحيفة)، بشكل دقيق، الفئات التي تتكون منها هذه الدولة. . من مسلمين ويهود ومشركين قد نص عليهم الدستور قبيلة قبيلة، جميعهم يكوِّنون أمة من دون الناس الأمة السياسية، وقد نصّت الصحيفة على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين.

أما الإقليم فهو المدينة، «يثرب»، موطن الدولة الإسلامية الأولى، ولقد قام رئيس الدولة بوضع علامات تبين حدود الدولة وجعلها حرماً آمناً مشعراً المتنقلين منها وإليها بأن كياناً سياسياً جديداً قد ولد[10]. كما حددت الصحيفة موضع السلطة في الدولة الإسلامية من أجل تنظيم أمور الشعب والأمة، ونصّت كذلك على النظام القانوني الذي يخضع له الجميع، المتمثل في الشريعة التي هي مرد كل نزاع.

وأكدت الصحيفة واجب التناصر والمساواة بين جميع الفئات المشتركة في الدولة والدفاع

---

(٩) ولقد ظهر سافراً عجز الأمّة ويتمها في ظل دول التجزئة والعلمنة إزاء مآسي المسلمين في البوسنة وبورما والصومال وفلسطين.

(١٠) انظر الوثائق السياسية في: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط ٣ مزيدة ومنقحة (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩)، ومعروف الدواليبي، «الدولة والسلطة في الإسلام،» ورقة قدّمت إلى: رؤيا الإسلام الخلقية والسياسية (ندوة اليونسكو).

ولقد أورد ابن هشام في السيرة نص الوثيقة أو الصحيفة. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

المشترك عن حدود الدولة ومنع الولاء لأعدائها، والتكافل داخل كل فئة من تلك الفئات ومنع العدوان مطلقاً . . وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية.

وتُعَدّ هذه الوثيقة الدستورية المكتوبة التي كانت من أول انجازات النبي ﷺ في المدينة، لدى المطلعين عليها من فقهاء القانون الدستوري، سبقاً دستورياً لا مثيل له في تاريخ القانون الدستوري، جديراً بمزيد من الاهتمام والدراسة، خاصة، وقد تعرضت الصحيفة لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة المواطنة في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات ـ فاعترفت للجميع دون أي استثناء بحق المواطنة وأن جميعهم يكوّنون «أمة من دون الناس» وهي الأمة السياسية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها ـ ذلك إلى جانب الأمم العقائدية: أمّة يهود، وأمّة الاسلام. . . الخ. ولا شك أنه وقد عدّدت الصحيفة جميع الفئات العقائدية المتكوّنة منها يثرب، ما كانت لتستثني فئات أخرى ذات عقائد أخرى قد ارتضى أهلها الدخول في هذا العقد لو كانت موجودة، فليس هناك موجب لاستثنائهم ـ الأمر الذي يقطع بوجود مفهوم واضح للمواطنة في تلك الدولة يتكوّن من الاشتراك في الاقليم مع إرادة العيش المشترك فيه والنهوض بما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات، ومن عنصر عقائدي هو الذي يضفي على تلك الدولة صبغتها المذهبية ويزوّدها بالقاعدة أو الفكرة القانونية التي تقوم عليها وبالشريعة المنظمة إيّاها وهي العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية. فحسب هذا التصور الذي قدمته هذه الصحيفة ونصوص القرآن لمفهوم المواطنة في هذه الدولة، وعلى الرغم من أهمية العقيدة والشريعة في تأسيس تلك الدولة وتنظيماتها، فإنه لا يتمتع بحق المواطنة فيها إلا من كان مقيماً على أرضها مسلماً كان أو غير مسلم.

ان المواطنة متاحة لكل من طلبها فالتحق بإقليم الدولة وأدى الذي عليه. . أما الذين رفضوا ذلك ـ وإن كانوا مسلمين ـ فليس على الدولة من ولايتهم من شيء إلا أن يلتحقوا بها. أما إذا آثروا الإقامة في إقليم خارج الدولة فهم وإن كانوا جزءاً من الأمة العقيدية فهم خارج الأمة السياسية. قال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾[١١].

وهذا الوضوح الذي قدمه دستور المدينة يدحض ما ذهب إليه بعض المستشرقين وتبعهم بعض رجال القانون الدستوري عندنا، فذهب أحدهم إلى «أن الأمة ليس لها كيان واضح ملموس وإنما هي تصور غامض، ولذلك فإن هذه الأمة لا يمكن أن تكون لها إرادة ولا يمكنها أن تعبر مباشرة عن نفسها وإنما الذي يعبر عنها هو فئة الأرستقراطية التي تحتكر السلطة والعلم»[١٢].

---

(١١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٧٢. انظر في تفسير هذه الآية:

Abu - Al Ala Al-Maoududi, *Towards Understanding the Quran,* translated and edited by Zafar Ishaq Ansari (U.K.: Islamic Foundation), vol. III, p. 172.

(١٢) انظر: *Pouvoirs,* no. 12 (1980).

نقلاً عن: الدواليبي، «الدولة والسلطة في الإسلام،» ص ٨. وقد جاء ردّه على عياض بن عاشور ضمن ردّه على المستشرق اليهودي زارتمان (Zartman) في السياق التالي: «ويأتي بعد وليام زارتمان الأستاذ عياض بن =

مقدمة (٣): أساس الحكومة الإسلامية

إن أنظمة الحكم لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكل الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عمّا هو عدل وحق وخير وعمّا هو ظلم وباطل وشر. . وعمّا يجعل هذا العمل خيراً أو شراً، عدلاً أو ظلماً، حقاً أو باطلاً. انه بغير كبير عناء، يمكن نقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى، أما نقل الروح العامة ونظام الأفكار وقواعد التشريع فأمر عسير، ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة. . وذلك مردّ خواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتي خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الثمار الضئيلة التي أتتها داخل ذلك الإطار. لقد سبق وأكدنا أن الديمقراطية، مثلاً، ليست مجرد إعلان دستوري لحقوق الإنسان وانتقال السلطة إلى الشعب واعتماد أسلوب الانتخاب في قيام السلطة التنفيذية والتشريعية. . فكم من إعلانات ولا ديمقراطية. . بقدر ما هي تقدير معين للإنسان وللكون وللحياة تقديراً يُرسّخ كرامة الإنسان وحريته وينأى به عن السقوط في هاوية الرق أو الاستبداد[١٣]. ولا شك أن حسنات النظام الديمقراطي إنما تعود إلى إيجابيات ذلك التصور الإنساني (Humaniste) الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني، وان قصوره في تحقيق التوازن في شخصية الفرد بين مطالبه الروحية والمادية، وفي تحقيق التوازن بين مصالح الفرد والجماعة وبين مصالح الشعوب القوية والضعيفة، وايجاد السلام والتعاون بينها بدل الاستغلال والتسلط، إنما يعود إلى تصور تلك الفلسفة سواء في صيغتها الاصلاحية الدينية التي كرّست الفصل بين العقل والروح، والروح والمادة، والدين والحياة ومحاولة المحافظة على توزيع السلطة بين الله وقيصر؛ أو في صيغتها الفردية التنويرية التي ألّهت العقل وخلقت ديناً مادياً فردياً، لئن أطلق العقل من عقاله يجوب الآفاق ويستكمل مسيرة المعرفة ليوظفها في كثير من الأحيان توظيفاً ابليسياً في اشباع أهواء التسلط والمتعة الآثمة. . . فقد أطلق الغرائز المحمومة أيضاً دون ضابط ولا رادع. . أو في صيغتها المادية الماركسية أو النازية التي كفرت بالله والكنيسة والحرية لتحل محلها آلهة جديدة هي الإنتاج والطبقة والحزب والزعيم والدولة. . وتنصّب كنيسة جديدة هي قيادة الحزب و«بابا» جديداً هو رئيس الحزب. . إنه في كل الأحوال ـ سمّه ما شئت. . نابليون، أو هتلر، أو موسوليني، أو لينين، أو ستالين، أو ريغن أو بوش ـ انه في كل الأحوال، رمز التسلط الداخلي أو الخارجي والثمرة الطبيعة للإنسان المتمرد على الله الطامح للحلول محله. قد تسعد البشرية في ظله يوماً سعادة المخدَّر المخمور لتشقى دهراً، وقد تعرف الابتسامة طريقها في ظله إلى فرد أو آحادٍ أو حتى شعب لينوح مئات الملايين. . قد تضيء أسلاكه بعض الطرقات لتمتلىء القلوب ظلمة

= عاشور من تونس وكنت أحسب أنني سأجد في كلمته ما يصحح مزاعم زارتمان وإذا به يشرب معه من نفس الكأس».

(١٣) مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان (قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣).

وتعاسة. . قد تعبر ناقلاته القارات وصلاً لتغير عليها نفاثاته وصواريخه الناقلة للدمار قطيعة ومحقاً. . إنه النبات المسموم الذي تحدث عنه القرآن ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً، وفي الآخرة عذاب شديد﴾[١٤]، أو هو شجرة الزقوم التي ولئن كثرت ثمارها وازينت فما تزيد الجائعين إلا عذاباً ونكدا.

إنه، إذا كانت الفكرة المركزية في الحضارة الغربية وحكوماتها الإنسان المقطوع عن الله أو المتمرد على الله بديلاً من الفكرة المركزية في حضارة القرون الوسطى الأوروبية وفي حضارات الشرق الأقصى الإنسان الفاني في الله من خلال عبوديته للكنيسة ورجال الدين وانصرافه عن حياة الصراع والكدح، فإن الفكرة المركزية في الحضارة الإسلامية ـ ومنها الحكومة الإسلامية من حيث انها أداة رئيسية من أدوات تلك الحضارة ـ هي الانسان المستخلَف عن الله. . هذا الكائن المكرَّم بالعقل والإرادة والحرية والمسؤولية. . الذي أوكل إليه خالقه مهمة عمارة الأرض واكتشاف طاقاتها وتسخيرها لتحقيق الخير والحق والمساواة والعدل والحرية والمعرفة والثروة للجميع وفق الضوابط والمناهج والقيم والعقائد التي جاء بها الرُسل عوناً من الله ورحمة لهذا المخلوق حتى يحقق هذا المخلوق الحرّ بإرادته واختياره سنن الله في حياته كما تحققت تلك السنن لدى الكائنات جبلّة وغريزة، فيحقق هذا المخلوق بالعلم والحرية والجهاد التناغم مع الأكوان كلها تسبيحاً وصلاحاً وارتقاء، فيكون بحق سيّدها، أو يستسلم لدوافع الهوى والشيطان فيرتكس في هوّة الطغيان أو درك الرّق، فيسعى في الأرض فساداً أو إفساداً أو مذلة وهواناً فيشقى في الدنيا وعذاب الآخرة أشق، أو ينجح في الابتلاء والتحدي فتكون له جنتان ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ [الرحمن: ٤٦]. فما أكبره من تحد وما أخطره من رهان!

إن نظرية الاستخلاف، وهي الركن الأساسي في الفلسفة الإسلامية السياسية، تتضمن:

ـ الاعتراف بوحدانية الله وأنه ـ سبحانه ـ ربّ كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك، وان قانونه يعلو كل قانون.

ـ ان الإنسان كائن مكرَّم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم، حقوقاً لا سلطان لأحد عليها ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً: أن يعبد الله لا يشرك به أحداً وفق شريعته، وأنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز في الدنيا والآخرة. وإذا كانت خلاصة النتيجة الأولى لعقد الاستخلاف من الناحية الدستورية علوّ سلطان الشريعة عن كل سلطان آخر، بما تضمنته من عقائد وشعائر وأخلاق ونظم هي في حقيقتها جملة من القواعد القانونية العامة وبعض التفصيلات تمثل في مجموعها «الإطار القانوني والعقائدي والأخلاقي للدولة الإسلامية يمكن إجماله في كلمة واحدة النص، أي نص الوحي ـ كتاباً وسنّة ـ قطعي الورود والدلالة. . وهو الدستور الأعلى للدولة الإسلامية، فإن خلاصة النتيجة الثانية لوثيقة الاستخلاف من الناحية الدستورية أي في التنظيم العام للحكومة الإسلامية تتلخص في كلمة

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٢٠.

واحدة هي الشورى فالنص والشورى أو العقل والنقل أو الالتزام والحرية «شريعة الله وشورى الناس»»[١٥]، سلطان الله، وسلطة الأمة وهي منه مستمدة. هما المبدآن الرئيسيان اللذان تتأسس عليهما الدولة الإسلامية وهما ثمرتان لازمتان لنظرية الاستخلاف، الركن الأساسي في العقيدة السياسية. فماذا يتفرع من تفاصيل القانون الدستوري عن كل منهما؟

ثانياً: مبادىء الدولة الإسلامية

إنّ الدول وإنْ تشابهت أشكالها من حيث مؤسساتها الدستورية، تظل مختلفة متمايزة حدّ التناقض والتصادم بحسب نوع المبادىء التي تبنى عليها والأهداف التي قامت لتحقيقها. وإذا كان مبدأ الشيء، لغوياً، هو قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج عنها[١٦]، فما المبادىء التي قامت عليها دولة الاسلام وينبغي أن تقوم عليها أبداً وتنعدم بانعدامها؟

لقد قدمنا أن الدولة الغربية الحديثة تفخر بأنها قد سبقت إلى تحرير مفهوم الحكم من الاستبداد عن طريق اعتماد مبدأي الشرعية: أي خضوع الدولة للقانون، وسيادة الشعب أي اعتباره مصدراً للقانون. فتم بذلك انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة ومن حكم الفرد إلى حكم القانون[١٧]. ولقد رأينا مدى مصداقية هذا الادعاء كمقدمة للحديث عن مبادىء وأسس الدولة الإسلامية التي قد أجملناها في أساسين هما: النص والشورى[١٨].

١ ـ النص

فما المقصود بالنص؟ مدى سلطانه على الدولة الإسلامية؟ ما موقع الأمّة منه؟

ـ في القرآن الكريم: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾[١٩]، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾[٢٠]، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[٢١]، ﴿فلا وربك لا

---

(١٥) فهمي هويدي، القرآن والسلطان (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق)، وعبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين العقل والنص (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

(١٦) انظر مادة «بدأ،» في: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (طهران: المكتبة العلمية، [د.ت.]).

(١٧) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي،» في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.])، ص ١٢٤.

(١٨) يقول الشهيد عبد القادر عودة: «ونظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامتين: إحداهما طاعة الله واجتناب نواهيه، والثانية: الشورى أي أن يكون أمر الناس شورى بينهم، فإذا قام الحكم على هاتين الدعامتين فهو حكم إسلامي خالص ولْيُسَمَّ بعد ذلك: الخلافة والإمامة والملك فكل هذه تسميات لا غبار عليها. أما إذا قام على غير هاتين الدعامتين فهو حكم لا ينسب للإسلام». انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة)، ص ٧٧.

(١٩) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾[٢٢]، ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[٢٣]، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[٢٤].

- وفي الحديث: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً: كتاب الله وسنة نبيه»[٢٥].

- وفي الحديث أيضاً: «لا ألفينّ أحدكم متكئاً على أريكته[٢٦] يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به ونهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»، وفي رواية: «ألا وإنّي أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته، يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه»[٢٧].

وفي سنن الترمذي والدارمي ورد في فضائل القرآن عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «انها ستكون فتنة»، قلت: «وما المخرج منها يا رسول الله؟»، قال: «كتاب الله عز وجل، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما كان بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى العزّة من غيره أضله الله، هو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس فيه الألسن ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على طول الرد ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تلبث الجن إذ سمعت أن قالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً. من قال به صدق، ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»»[٢٨].

دلالة النصوص المتقدمة واضحة في التأكيد على أن في الاسلام نظاماً للحكم صادراً عن الله نطق بتشريعاته القرآن والسنة. وأن الاحتكام إليهما والتسليم بهما حد فاصل بين الايمان والكفر. وذلك أثر مباشر للاعتقاد الاسلامي أن الله خالق كل شيء وأنه مالك الملك بلا منازع وأن الإنسان ليس صاحب حق أصيل على نفسه أو على غيره وإنما هو مُسْتَخْلَفٌ أو وكيل. فهو ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تقف معها سلطة وإنما هو صاحب حق في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله[٢٩]. فليس أمامه إلا أن يعبد الله وفق ميثاق الاستخلاف الذي وردت به الشريعة فينسلك في صف المؤمنين، أو يرفض ذلك فهو في عداد الفاسقين الظالمين الكافرين: «إنّ المسألة مسألة إيمان وكفر أو إسلام وجاهلية أو شرع وهوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا هدنة ولا صلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله لا يحرّفون منه حرفاً ولا يبدّلون منه شيئاً، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله.. وانه إما أن يكون الحكام قائمين

---

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٢٥) أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، الموطأ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

(٢٦) كناية عن البلادة وسوء الفهم الناشئين عن الجهل والحماقة من سعة العيش الذي هم فيه. «غاية المأمول»، نقلاً عن: سعدي أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي (بيروت: [د.ت.])، ص ٤٦٩.

(٢٧) الروايتان عن أبي داود.

(٢٨) هناك ضعف في سند الحديث.

(٢٩) صبحي عبده سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٨٥)، ص ٧٠ - ٧١.

على شريعة الله كاملة فهم في نطاق الايمان، وإما أن يكونوا قائمين على شريعة أخرى مما لم يأذن به الله فهم الكافرون الظالمون الفاسقون.. وان الناس إما أن يقبلوا من الحكام والقضاة حكم الله في أمورهم فهم مؤمنون وإلا فما هم بالمؤمنين. ولا وسط بين هذا الطريق أو ذاك. فالله رب الناس يعلم ما يصلح الناس ويضع شرائعه لتحقيق مصالح الناس الحقيقية»[٣٠].

أ ـ جدل تجاوزه الزمن

ولا اعتبار كبيراً للخلاف الذي نشب في مراحل ضلال المجتمع الاسلامي عن هدي الله حول الحكم في إيمان مرتكب المعاصي. فنحن لسنا بصدد حالة زلّة فردية أو ضعف بشري تظل معه القاعدة الشرعية قائمة في نفس المؤمن موقرة، ولكنه بسبب شهوة أو إكراه أو غفلة ينحرف عن العمل بمقتضاها. فمما لا ريب فيه أن ذلك لا يخرج بالمؤمن عن دائرة الايمان، إذ الاسلام لا يخاطب ملائكة، وإنما يخاطب بشراً ضعيفاً مركباً من شهوات واندفاعات متجاورة مع النفحة الإلهية.. فما يعقل أن ننتظر من الناس العصمة حتى لا تزل أقدامهم. لا، نحن هنا بصدد ظاهرة أخطر هي تمرد عن سلطة الشريعة.. بناء على تصور آخر للكون والإنسان والحياة يقوم على استقلالية الإنسان عن خالقه «التصور اللائكي» الدهري.. وعلى رؤية شريعة الاسلام على انها، كغيرها، جاءت لتلبي حاجيات مرحلة وظروف معينة قد مضت وتجاوزتها حركية التطور فما عادت صالحة لنا، ولا نحن صالحين لها، اللهمّ إلّا بالقضاء على حركية الحياة وتطور العلوم، أو باجراء تعديلات كبرى عليها لا تستبقي منها غير ما هو صالح!! جلّ ما يمكن هؤلاء تقديمه من تنازل للإسلام القبول مبدئياً بإمكان الاستفادة منه باعتباره مجرد تراث. وهذا لا يمثل مطلب الحركة الإسلامية في شيء وهي الرافضة أن يكون الميزان الذي توزن به الشريعة الإسلامية هو التنظيم الغربي المعاصر للمجتمع كانموذج للمدنية.. وأنه لا مناص لشريعتنا ولكل تصور آخر لتنظيم المجتمع من أن يعدل نفسه على ضوء ذلك الأنموذج[٣١] حتى يلتحق بركب الحضارة!! فهل يبقى مع هذه الخلفيات وراء رفض أو تعديل الشريعة مجال لسحب جدل قديم في ظروف أخرى حول الحكم على مرتكب المخالفات الشرعية، أهو مؤمن أم كافر، سحبها على هذا الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي لأنظمتنا القائمة على الولاء الفكري والسياسي للمجتمعات الغربية؟! انه الاستلاب أو القطيعة أو الاغتراب عن الواقع الذي يعيشه بعض معاصرينا من المسلمين

---

(٣٠) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٨٨٨.

(٣١) إن الوزير التونسي للتعليم كان واضحاً جداً في ندوته الصحفية التي وضح فيها الأسس التي أرسى عليها برنامج التربية الدينية وسائر البرامج، مؤكداً الميثاق الوطني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعية عليا حتى في ما يؤخذ وما يترك من الدين ذاته. فالجهاد عنف يتناقض مع الدعوة إلى السلم، وينبغي حذفه من البرامج وكذلك أبواب «الحكم الإسلامي» و«الاقتصاد الإسلامي» وقانون الأسرة في الإسلام والقانون الجنائي الإسلامي، كلها متناقضة مع المرجعية المذكورة، ودعوة إلى الأصولية والتطرف! فكيف يحتفظ بها في البرامج الرسميّة؟ انظر الصحف التونسية سنة ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠.

الطيبين، ودعك من غيرهم تجار الدين. . . إن أولئك الطيبين لا يزالون مشدودين إلى التراث يجترّون جدلياته ويسحبونها على واقع مخالف. . الأمر الذي يُحدِث في تصوراتهم حول الاسلام والواقع ومنهاج التغيير ارتباكات خطيرة. . كثيراً ما يتحولون معها إلى جزء من القوى المحافظة على هذا الواقع السلطوي التبعي المأفون والدفاع عنه وصدّ كتاب الله أن يعمل عمله في تقويض أركان ذلك الواقع السلطوي المصادم للشريعة في أسسه قبل فروعه، فضلاً عمّا يدخل ذلك من ارتباك على مشاعر الجماهير ومواقفها تجاه السلطة القائمة من خلال ادراج هؤلاء الحكام العملاء أعداء الأمة ضمن مفاهيم القرآن مثل مفهوم «أولو الأمر» وما يجب للأمة في حقهم، لأنهم في كل الأحوال مجرد عصاة. . !! بينما هم منخلعون من الشرعية الشعبية لأنهم متسلطون، ومن الشرعية الدينية لأنهم منافقون. . ولو كانوا حكاماً علمانيين ديمقراطيين لكانت العلاقة معهم ممكنة، ولكان الخطب معهم أيسر، وذلك على فرض إمكان فصل الديمقراطية عن الإسلامية في البلاد الإسلامية. .

ب ـ النص أساس الشرعية

واضح اذن أن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يُستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى شرع الله بلا أدنى منازعة ولا رغبة في مشاركة[32]. قال الراغب في مفرداته: «وأعظم الكفر جحود الوحدانية أو الشريعة أو النبوة»[33]. وقال العلّامة ابن حزم «لا يحلّ الحكم إلّا بما أنزل الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ، وهو الحق، وكل ما عدا ذلك فهو جور وظلم لا يحلّ الحكم به»[34]. ان النص الاسلامي كتاباً وسنّة وهو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة وهو القاعدة الكبرى التي قام عليها المجتمع الاسلامي، بل هو السلطة المؤسسة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة. . منه يستمد الحكم الاسلامي فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده. . فهو الحاكم الأعلى. . وكل ما ومَن سواه محكوم به وتابع له، ان النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل وهي غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإن الكمال ـ وهو وصف الشريعة ـ ليس في الجزئيات وإنما في العموميات[35] غالباً.

---

(٣٢) الحديث هنا عن الشرعية الإسلامية للحكم وليس عن مجرد الشرعية السياسية للدولة عامة. فهذه ممكن أن تدور حول مجرد تمتع السلطة بالرضا العام للمحكومين وتعبيرها عن إرادتهم وقيامها على مصالحهم. ويمكن إدراج هذا النوع من الحكم الديمقراطي العلماني تحت مسمى حكم العقل الذي تحدث عنه العلّامة ابن خلدون.

(٣٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة: البابي، [١٣٢٤ هـ]).

(٣٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلّى (طهران: [د. ن.، د. ت.])، المسألة ١٧٧٤.

(٣٥) زيد بن علي الوزير، تصحيح المسار (بريطانيا: مركز التراث والبحوث اليمني، ١٩٩٢)، ص ٢٠٤.

ذكر كمال أبو المجد أنه «إذا جمعنا أصول الفقه الحنفي ـ مثلاً ـ لن تزيد على خمسين صفحة لكن السرافتي في ٣٠ جزءاً، أليس هذا هو عمل الرجال في النصوص». انظر: «ندوة جريدة الحياة: الإسلاميون والليبرالية،» الحياة، ١٩/٤/١٩٩٣.

لقد كان النص الإلهي اذن الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل ان الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص، انه المسوّغ الوحيد لاستمرارها وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، فكان الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية وتأسست في رحابه الأمة، وعلى قاعدة هذا الجذر كانت الاختلافات والثورات تجري، بيد أن الانقسامات هذه مهما بلغ عددها لم تكن لتستطيع تجاوز النص صراحة وإلا تجاوزت الاسلام نفسه، فانتهت إلى الهلاك وحسمت فيها الأمة. . ان هذه المسألة بالذات هي سبب بقاء الاجتماع الاسلامي رغم الصراعات التي بدأت في وقت مبكّر جداً حول قضايا لم يحسمها النص صراحة.

لقد شكل النص منذ البداية الأساس لكل شيء في الجماعة المتكونة في رحابه، فهو الفصل وهو الحكم وهو المأدبة والغذاء اليومي لهؤلاء الذين التقوا حول النبي البشر[٣٦].

ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي كتاباً وسنّة على كل سلطة أخرى تشريعية أو تنفيذية، وإنها سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم. . كانت واضحة تمام الوضوح لدى صحابة رسول الله حيث كانوا يميّزون بين شخصيته كمبلّغ عن الله وبين شخصيته كبشر حاكم يعتريه ما يعتري البشر من صواب وخطأ، فإذا استشكل عليهم الأمر من أمره عليه السلام سألوه أهو الوحي يا رسول الله أم هو الرأي أي اجتهادك الشخصي، فإن كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا، وإذا كان الثاني اجتهدوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهون إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة. . والوقائع في ذلك كثيرة.

وكان هذا التميّز واضحاً بين الوحي كسلطة مطلقة الحق والشرعية والطاعة وبين ما عداه من مصادر أخرى. . كان واضحاً لدى الفقهاء ورجال الفكر الاسلامي الذين على اختلافهم قد أجمعوا على أنه لا اجتهاد في مورد النص، واستحثوا تلاميذهم كما فعل الشافعي على أن ينظروا في أقوالهم على ضوء الكتاب والسنّة فما وافق منهما أخذوا به، وما خالف رموا به عرض الحائط[٣٧]. وكان واضحاً للحكام والمحكومين أن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة هي المبادىء العليا الثابتة، أو هي بلغة العصر القانون الأساسي أو الدستور[٣٨]. فكان الحكام يعلنون في خطاب التولية أمام الأمّة تعهداً صريحاً بالخضوع للنص في كل أوجه تصرفاتهم بل كانوا يحرّضون الأمة على التمرد عليهم إن خالفوا الشرع. فبعد أن تلقى أبو بكر البيعة العامّة في المسجد خطب في المسلمين «يا أيها الناس إني قد وُلّيت عليكم ولستُ بخيركم، فإن ضعفتُ فقوّموني وان أحسنت فأعينوني: الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أريح عليه حقه ان شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق ان شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل

---

(٣٦) رضوان السيد، الأمّة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (القاهرة: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٩ - ١١.

(٣٧) أورد الشيخ المحدّث ناصر الدين الألباني نقولاً في المعنى نفسه عن الأئمة الأربعة، انظر: ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.]).

(٣٨) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص ١٨١.

الله إلا ضربهم الله بالفقر ولا شاعت الفاحشة في قوم إلا عمَّهم البلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإنْ عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[٣٩].

ومهما انحرف الحكم في التاريخ الاسلامي، فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج كل حاكم كما يحتاج كل مجتهد ومفكر إلى أن يبرِّر أعماله ومواقفه أمامها. . فلم تعرف التجربة الإسلامية بسبب ذلك حاكماً ثيوقراطياً يعلن انه إرادة الله المتجسدة. . لأن المسلمين يعلمون يقيناً أن إرادة الله إنما تجسدت في شريعته، فما وافقها فهو الحق وما خالفها فهو الباطل. . وظلّت توجيهات النبي للأمة في هذا الشأن واضحة يلخصها الحديث المأثور «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وقد ورد في صيغ كثيرة «لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف»[٤٠] أو «لا طاعة لمن لا يطع الله»[٤١] «ولا طاعة لمن عصى الله»[٤٢]، وعلى المرء المسلم السمع والطاعة في ما أحبَّ وكره، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة[٤٣]. قال ابن القيِّم معلقاً على هذه القاعدة الدستورية: «فهذه فتوى لكل من أمره أمير بمعصية الله كائناً من كان ولا تخصيص فيها البتة»[٤٤]، وقال الإمام الغزالي: «إن طاعة الإمام لا تجب على الخلق إلاّ إذا دعاهم إلى موافقة الشرع»[٤٥]. وقال ابن خلدون عمّا ينفذ من أوامر الحكام الظلمة «إعلم انه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً»[٤٦].

وكل ذلك يدحض بشكل قطعي ما روّجه خصوم الاسلام والجَهَلة به من «ان واجب المسلم ان يطيع أي حاكم يستحوذ على أية سلطة سواء كان ذلك عن طريق شرعي أو بحكم الواقع»[٤٧]، وأن أية سلطة تقام تجب لها الطاعة، وأن أية سلطة على الأرض تُعدُّ معيّنةً من قبل الله، وأن واجب المسلم أن يطيع سواء كان الحاكم عادلاً أو ظالماً، لأنه مسؤول فقط أمام الله، وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقبهم على أعمالهم الشريرة في الدار الآخرة!!

ثم يقتبس أرنولد الأحاديث التي تحث على الطاعة مستنبطاً انها على الاطلاق لتبرير

(٣٩) ابن هشام، السيرة النبوية.
(٤٠) رواه البخاري.
(٤١) رواه البخاري.
(٤٢) رواه أحمد.
(٤٣) رواه مسلم.
(٤٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ١٩٦٨).
(٤٥) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، فضائح الباطنية، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤).
(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).
(٤٧) ستتلانه، نقلاً عن: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٣٦١.

طاعة الحكومة المستبدة التي لا تُحد فيها إرادة الحاكم بأي قيد[48]. ولعل مصدر خطأ مثل هذه المواقف هو خلطها بين النظرية الإسلامية للحكم في مصادرها الأساسية (الكتاب والسنّة) وإجماع علماء المسلمين المستوحى من النصوص الأصلية وتجربة التطبيق الاسلامي في صدر الاسلام. . الخلط بينها وبين صور الانحراف والانحطاط التي تنكبت عن الأصول واتخذت الاسلام مطية، مع أن أية حضارة لا تخلو من الانحراف عن أساسها الايديولوجي. . دينية كانت أم وضعية. يقول محمد عمارة: «ان الاسلام كدينٍ إلهي هو مثال. وان إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين «واقع» وستظل دائماً مسافة بين الواقع وبين المثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن «الحافز» الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقترب أكثر فأكثر من المثال. ولولا هذا لفرغ جدول أعمال الحياة، وأصيب الأحياء بالقنوط»[49].

ان نصوص الاسلام وتجربته التطبيقية النموذجية صريحان في التأكيد على الحقائق التالية:

ـ ان الله سبحانه مالك الملك وصاحب السلطة العليا في الكون والحياة والمجتمع، وان حكمه لا معقِّب له ولا يُسْأل عمّا يفعل. . فهو الحاكم الأصلي بذاته.

ـ ان حاكمية الله سبحانه وسيادته في حياة الإنسان قد نطق بها الوحي كتاباً وسنّة (السنّة التشريعية) فمنه استُمدت الشريعة. . فشريعة الله حاكمة على ما سواها.

ـ إن إقامة الشريعة، وهي فرض على كل مسلم، تقتضي ضرورة انتظام الأمة الإسلامية في شكل مُنْتَظَمٍ سياسي، هو الحكومة الإسلامية. . الاسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة.

ـ إذا كان مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة ووضع المتعالي في سياق التاريخ ووصل الإلهي بالبشري[50] وصبغ الحياة بصبغة الله، فإنها لا تستحق من طاعة مواطنيها لأوامرها إلا بقدر ما تبدي من خضوع والتزام بالشريعة وتكون أوامرها ونواهيها موافقة للشارع أو على الأقل غير مصادمة له، فليس للدولة الإسلامية، سواء من حيث هي جماعة سياسية أبرمت عقد الولاء لله وطاعته «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، أو من حيث هي جملة من سُلَط التنفيذ والتشريع والقضاء، أن تخرج قيد أنملة عن نطاق الشريعة، لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة[51]، فلا يمكن غيرها أن يتناولها بالإلغاء أو التعديل. . بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة.

---

(٤٨) أرنولد، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٤٩) محمد عمارة في: الحياة، العدد ١٠٨٦٠.

(٥٠) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ص ٩.

(٥١) يعتبر المصطلح الدستوري الغربي الشعب السلطة التأسيسية الأصلية المنشئة الدستور والدولة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وبالتالي فله وحده حق الإنشاء والتعديل للقواعد الدستورية. انظر: اسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ٣٩.

ـ ان طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص الحاكم بل هي طاعة لصاحب الشريعة يستحق عليها ثواباً، وإن تمرده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً.

ـ وهكذا فصل الاسلام في العلاقة بين الدولة والقانون فجعل التزام أحكام القانون أساساً لمشروعية الدولة وجعل الحاكم في ما يتخذه من قرارات وإجراءات وفي ما يُصْدره من أوامر مُقيّداً بأحكام الشريعة الإسلامية، أي بأحكام القانون، وبذلك أسقط الاسلام عن المحكومين واجب طاعة السلطة الجائرة، وأخطر مراتب الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية ترك التعبد بأوامرها[٥٢]. وهو أمر لا يهم غير الأغلبية المسلمة، أما الأقليات غير المسلمة من مواطنيها فالشريعة بالنسبة إليهم ليست شيئاً آخر غير كونها قانوناً منظماً للجماعة السياسية[٥٣].

ـ تعتبر الدولة التي أنشأها الرسول ﷺ في المدينة من وجهة النظر الدستورية «أقدم صورة للدولة كتنظيم للاجتماع السياسي، ذلك أنه قد تقرر فيها لأول مرة المبدأ المعروف بمبدأ الشرعية أو مبدأ خضوع الدولة للقانون، ذلك أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) التي جاء بها الوحي في القرآن أو السنّة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعاً»[٥٤]. فكانت دولة الاسلام أول دولة في تاريخ الدنيا عرفت مبدأ الشرعية، أي الفصل بين إرادة الحاكم وبين القانون وعلوية إرادة القانون على إرادته. فالدولة شيء ورئيس الدولة شيء آخر، فلو مات رئيس الدولة فالولاة كلهم نافذة أحكامهم حتى يعزلهم الإمام الجديد، بلا خلاف في ذلك من أحد من الصحابة[٥٥]. مما يدل على أن الشريعة الإسلامية قد عرفت الشخصية الحاكمية الحقوقية للدولة[٥٦] على حين ظلّت الحضارات كلها بما فيها حضارة الغرب حتى القرن الثامن عشر تكافح من أجل الفصل بين إرادة الحاكم والقانون من خلال ثورات متتالية لإقرار مبدأ الشرعية، أي خضوع الحاكم نفسه للقانون واستمداد القانون من سلطة تشريعية تعلوه أو سيادة القانون. يقول عبد الوهاب الأفندي متحدثاً عن الخلفاء الراشدين: «كانوا يصرون على خضوع السلطة السياسية لأحكام القانون بدون حصانة. وكان بإمكان كل مواطن أن يواجه الحاكم ويفرض عليه طاعة القانون فلا يكون أمامه إلا الامتثال»[٥٧].

ـ على حين ظل الغرب يبحث لاهثاً عن القيم الأساسية للمجتمع التي ينبغي على النظام القانوني للدولة أن يعبر عنها ويحترمها، ولكن دون جدوى، فالقانون الطبيعي مفهوم غامض وإعلانات حقوق الإنسان رغم شكلانيتها وعدم استيعابها بكفاءة مختلف أبعاد الإنسان تظل قيمتها في الغالب توجيهية، الأمر الذي ترك قيمة العدل وهي غاية كل تقنين

---

(٥٢) محمد طه بدوي، القانون والدولة، ص ١٥. نقلاً عن: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢٣.

(٥٣) سيأتي بعض التفاصيل المتعلقة بحقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية.

(٥٤) العوا، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥٥) موسوعة الاجماع، المسألة ٣٤. نقلاً عن: أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ١٥.

(٥٦) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٧) عبد الوهاب الأفندي في: القدس (صفحة الرأي)، العدد ١٠٨١.

غير محددة المضامين[58]، وجعل التشريع في غير منجاة من مصادمة الأخلاق بتسخير الحكم لفائدة الطرف القوي في الدولة المالك حق سنّ القوانين، مقابل ذلك وجدت الدولة الإسلامية الشريعة الإسلامية نصوصاً ومقاصد ومضامين ثرية للحكم ومقاييس واضحة للعدل[59]، ذلك أنه إذا كانت غاية القانون التعبير عن قيم العدالة فإن مقاييس تلك العدالة إما أن تكون من وضع المتغلب وذلك هو حكم الطبيعة أو أن تكون من وضع العقل ـ وعقل من؟ ـ وتلك هي حكومة العقل أو أن تكون من وضع الشرع وذلك هو حكم الاسلام[60]. ولا شك ان شريعة الله الصادرة عن العليم العادل الرحيم هي وحدها القمينة بأن تقدم للبشرية مقاييس واضحة للعدل.. يستهدي بها المشرّعون.. فلا تكون حكومة الاسلام حكومة القانون وحسب بل حكومة القانون العادل.. وهو قانون لم تضع أسسه أغلبية في شعب ولا طبقة مهيمنة ولا شعب ليتهم بالتحيز، وإنما الله رب الجميع ويقوم على إنفاذه وشرحه وتنزيله على الوقائع المتجددة بتشريعات مفصلة هيئات بشرية تختارها الأمة وتراقبها. وتكون لها السيادة عليها تولية ومراقبة وعزلاً.. وتلك هي سلطة الأمة، أي الشورى.

٢ ـ الشورى: ما موقع الأمة في الحكم الاسلامي؟

أ ـ في القرآن الكريم

ـ ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[61].

---

(٥٨) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٩) يقول علّال الفاسي متحدثاً عن بحث المشرّع الغربي عن القاعدة التي تهديه وتدله على ما يجب أن يضعه من قوانين، إن تلك القاعدة تتمثل في قيمة مثالية سعى الإنسان منذ القديم لاكتشافها، هي العدل، ولكن حقيقتها ظلت غامضة. فما هو العدل؟ وهل نحن في طريق الوصول إليه أم نحن في عدل نسميه الظلم؟. انظر: علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٢ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٤١.

(٦٠) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.

بحسب هذا التصنيف الخلدوني لأنواع الدول يمكن بنوع من التسامح ادراج الدولة الغربية ضمن حكومة العقل على حين ينطبق مفهوم حكم الطبيعة على بعض الأنظمة في العالم الثالث حيث لا يعبر القانون إلا عن إرادة الحاكم، ولأن هذه الارادة طاغية قاصرة متقلبة، كانت أوضاع الحكم كذلك.. فما أبعده عن الحقيقة وصف هذا النمط من الدولة السائد أنه دولة القانون.. وأن مجتمعها هو المجتمع المدني.. بينما المجتمع في حالة استقالة واختناق ينتظر الفرصة للتمرد لكسر قيوده.. وللشيخ مهدي شمس الدين تأكيدات مماثلة على «أن مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهم المبادىء الدستورية السياسية على الاطلاق عند جميع المسلمين، عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الامام المعصوم ﷺ، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ.. لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي ـ لحاكم غير معصوم ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع دون أن يكون قائماً على الشورى». انظر: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص ١٠٧.

(٦١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

- ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[٦٢].

- ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[٦٣].

- ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[٦٤].

- ﴿وشاورهم في الأمر﴾[٦٥].

- ﴿وانْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[٦٦].

- ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولّى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾[٦٧].

ب - في الحديث

- ان رسول الله ﷺ لما بعثه (أي أبا معاذ) إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي به رسول الله»[٦٨].

- ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته[٦٩].

- يد الله مع الجماعة ومن شذّ شذّ إلى النار[٧٠].

- من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه[٧١].

- ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

- عليكم بالسواد الأعظم. او اتبعوا السواد الأعظم.

---

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.
(٦٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.
(٦٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.
(٦٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٦٦) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.
(٦٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١٥.
(٦٨) رواه الترمذي وأبو داود عن أبي هريرة.
(٦٩) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.
(٧٠) رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر.
(٧١) رواه أبو داود وأحمد في المسند.

- من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية. وفي رواية: من مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية»[72].

مقدمـــة

إذا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون (الشريعة) يخضع لسلطانه على حد سواء الرئيس والمرؤوس، الكبير والصغير، وكانت الشريعة في أساسها وضعاً إلهياً (نصوص الوحي من الكتاب والسنّة)، فماذا بقي لأمة المؤمنين من عمل تشريعي؟ هل صحيح ما يردده البعض أنه لا توجد في دولة الاسلام سلطة تشريعية؟[73] ما هي منزلة الأمة من الحكم؟ وكيف تمارس عملها؟

الشورى: ان الشورى هي الأصل الثاني للنظام الاسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص على الاقرار للأمة المستخلَفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم[74]، بل ان ذلك من واجباتها الشرعية، إذ الشورى علم على دولة الاسلام وأمّة الاسلام، ولهذا لو قلت انها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت إلى الحق[75]. وقد تفرّد الاسلام بهذا المبدأ الأصيل وأقرّه سلوكاً عاماً في المجتمع وأسلوباً في ادارة الشؤون العامة، حتى ان المفسّر الكبير الأندلسي القرطبي ربط به شرعية الحكم فقال: «ان من لم يستشر العلماء فعزله واجب لا خلاف بين العلماء»[76].

ولم تستطع البشرية أن تصل إلى تحقيق هذا المبدأ إلا بعد نضال مرير خلال مئات السنين، بينما قد جاء به الوحي في بيئة تقدس القوة وتفخر بالعدوان والتسلط[77].

---

(72) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، رقم الحديث ٦٦٥.

(73) يقول المستشرق برنار لويس، «لا توجد بالنسبة إلى المسلم سلطة تشريعية بشرية، الله هو الوحيد مصدر القانون». انظر: Bernard Louis, *Comment l'Europe a découvert l'Islam*, p. 225.

(74) عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.])، ص ٧.

(75) أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٥٩٩.

(76) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨)، ج ٤، ص ٢٤٩.

(77) يقول ظافر القاسمي: «ولعل الباحث في تاريخ الحضارات يعجب حينما يقرأ كتب مصادر الشريعة الإسلامية ويرى كيف أن الشورى نشأت في الإسلام نشأة مفاجئة خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرى (حيث) كانت ثمرة جهاد طويل وصراع بين الحاكمين والمحكومين». انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط ٤، ٢ ج (بيروت: دار النفائس، [١٩٧٤])، ج ١، ص ٦٣.
إن الشورى في الإسلام لم تكن نتيجة حاجة ولّدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول في جزيرة العرب، وإنما كانت نتيجة وحي إلهي نزل على قلب محمد ﷺ . انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

ان الشورى في الاسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد[٧٨] الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه. ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خوَّلها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ.. في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره. فما هي مجالات هذه المشاركة؟

أ ـ المجال التشريعي

يمثل النص رقم (١) ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم..﴾[٧٩] أساس نظام الاسلام السياسي والاجتماعي والديني، كما إنه حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الاسلامي[٨٠]، حتى إن الشافعي اعتبر انه لو لم ينزل غير هذه الآية لكفى في مادة الدولة الإسلامية، فهي تحدد بوضوح مركز السلطة العليا في حياة المسلمين وأنها لله، فلا يطاع مخلوق في معصيته، وان طاعة الرسول ﷺ هي الشكل العملي لطاعة الله وان طاعته لله، ثم تأتي سلطة الأمة، ومجال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنّة، فكل من له سلطة من المسلمين، من عالم وحاكم وزعيم سياسي وقاض ومدير ومعلم. باختصار، كل من له مسؤولية (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته) يجب أن يطاع في مجاله طالما قام بأمانته في حدود الشرع، وكل نزاع يحدث سواء كان بين الأفراد أو السلطات يجب التسليم أن مرجع الحسم فيه الكتاب والسنّة، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، وهما الحاكمان على كل حكم اجتهادي مستحدث، إذ ينبغي ألا يتعارض مع نص وأن يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة. والناس سواء أمام شرع الله[٨١]، ولا شك أن الرد إلى الله وإلى رسوله يقتضي وجود هيئة نافذة أحكامها لتتولى عملية الرد والاستنباط. وقد تكون هيئة محكمة عليا تتكون من كبار القضاة العلماء[٨٢] كما سيأتي.

(١) من هم أولو الأمر

ان الآية القرآنية قد ذكرت بعد سلطة الله ورسوله، وهي سلطة مطلقة لأنها سلطة مؤسسة للجماعة وللدولة، سلطة مقيَّدة بالتبعية للسلطة الأولى، ولذلك لم يتكرر العطف

---

(٧٨) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ١٣، وأحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٠٥.

(٧٩) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٨٠) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ٧٤.

(٨١) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٦٣.

(٨٢) الأفندي في: القدس، العدد ١٠٨١.

«وأطيعوا» مما يدل على أن طاعتهم ليست مستقلة عن طاعة الله ورسوله، بل ضمن طاعة الله ورسوله وتبعاً لها[٨٣].

فمن هم أصحاب هذه السلطة «أولو الأمر»؟ هل لهذا المفهوم علاقة بمفاهيم أساسية في السياسة والتشريع الاسلاميين مثل مفهوم أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار، والإجماع..؟ والبيعة؟ وهل للشورى علاقة بمفهوم العقد الاجتماعي؟ ومفهوم السيادة؟ والانتخاب والمعارضة؟ وتعدد الأحزاب؟

ذهب ابن عباس من الصحابة ومجاهد من التابعين (رضي الله عنهما) إلى أن أولي الأمر الوارد ذكرهم في آية النساء هم الفقهاء الذي يمتازون بالحصافة وعمق الدراية والاخلاص لدين الله عزّ وجلّ[٨٤]، وهم الذين عرفوا بالاجتهاد وسمّاهم الأصوليون في ما بعد بأهل الحلّ والعقد، وهم المقصودون بجماعة المسلمين في حديث حذيفة ابن اليمان «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»[٨٥]، وهم العلماء الذين وعدوا بأنهم لا يجتمعون على ضلالة «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، فإذا اجتمعوا على حكم صار جزءاً من الشريعة (الإجماع)، وإذا اجتمعوا على بيعة إمام صارت طاعته على كل المسلمين لأن شرعية طاعته متفرعة من أهل الاجماع كمصدر من مصادر الشريعة[٨٦]. ولقد عالج كثير من المفسرين مسألة أهل الحل والعقد لدى تفسيرهم الآية المتقدمة، فذكر الشيخ محمد عبده في المنار «وأما أولو الأمر فقد اختُلِف فيهم فقال بعضهم هم الأمراء، وقال بعضهم انهم العلماء»، ولقد انتهى الشيخ إلى أنهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إن اتفقوا على أمر وحكم وَجَب أن يطاعوا فيه شرط أن يكونوا منّا وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنّة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة هو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. «فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال إنهم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم بلا شرط»، فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها العمل هما الأصل الذي لا يُرَدّ. وما لا يوجد فيه نص، ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم فينبغي أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي العمل به: «انهم أهل الحل والعقد»[٨٧].

ولقد نقل رشيد رضا أن أهل الحل والعقد عند الرازي هم أهل الإجماع وهم المجتهدون في الأحكام الظنية والفقهية. وعنده انه يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة

---

(٨٣) ابن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٣٩.
(٨٤) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٢٣٥.
(٨٥) حديث حُذيفة رواه الإمام مسلم.
(٨٦) سعيد رمضان البوطي. نقلاً عن: القاسمي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٣٧.
(٨٧) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٧٦ هـ)، ج ٥، ص ١٨١ وما بعدها.

ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يُرَد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يُسَمَّوْن في عرف الاسلام أهل الشورى وأهل الحل والعقد. ومعنى ذلك أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة[88]. وذهب صاحب معالم المدرستين إلى «ان الأمر في لغة العرب وعرف المسلمين هو أمر الإمامة والحكم على المسلمين، وانه أريد به الإمام بعد النبي ﷺ ولا خلاف في ذلك بين المدرستين (السنة والشيعة) ولكن الخلاف في من يصدق عليه تسمية أولي الأمر، فإن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ترى انه لما كان المقصود الأئمة فلا بد ان يكون منصوباً من قبل الله معصوماً من الذنوب، وترى مدرسة الخلافة (أهل السنة) من بايعه المسلمون بالحكم»[89].

وقال الأستاذ علّال الفاسي في آية أولي الأمر المذكورة «والرجوع إلى الله رجوع لكتابه، والرجوع إلى رسوله رجوع إلى سنّته، والرجوع إلى أولي الأمر رجوع لإجماع المجتهدين»[90].

(٢) الشورى والإجماع

ويتابع علّال الفاسي رابطاً بين مفهوم الإجماع وأولي الأمر للتعرف إلى صاحب السلطة في الدولة الإسلامية: «والحقيقة ان الاجماع ذو أصل أصيل في الدين، ولكن استعمال الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ في تبين طريقة اختيار الخليفة وفي طريقة الحكم الشوري هو الذي شكك الشيعة وما انحدر منهم من المعتزلة في أمر الإجماع وحجيته.

«فحينما توفى النبي ﷺ ولم يخلف وصيّة فيمن يخلفه أدت الروح الإسلامية المبنية على التشاور بين المؤمنين إلى قيام الأمة بواجبها في حفظ النظام وحماية البيعة فاجتمع العارفون من المسلمين في السقيفة وتبادلوا الرأي والدليل. أجمعوا أمرهم بعد ذلك على مبايعة أبي بكر، ثم وقع اجماع الأمة على قبول ما فعلوه. وعلى هذه الطريقة سار المسلمون في التشاور والاتفاق وجمعوا القرآن وأحدثوا أنظمة وأحكاماً عدّة، فكان للإجماع في الصدر الأول من الاسلام دور بنائي في إتمام انجاز ما قصده ﷺ وفقاً لشريعته ومناهجه وقد أخرج البغوي عن ميمون ابن مهران قال: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله فإن وجد ما يقضي بينهم قضى بينهم، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج يسأل المسلمين، وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فإن أعياه جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به».

«وهكذا نجد أن الاجماع أدى أعظم خدمة للإسلام إذ فتح باب الاجتهاد والشورى وسهل مواصلة العمل الذي قام به عليه السلام».

«ولكن العصر الأول كما رأيتم كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه، فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي، فلما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشوري واقتبسوا من الفرس نظاماً

---

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١.

(٨٩) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ط ٤ (طهران: مؤسسة البعثة، ١٤١٢ هـ)، ج ١، ص ٢٢٧.

(٩٠) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٨٠.

يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة الصاعدة، وقد أصاب ذلك في ما أصاب فكرة الاجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون وحدث حولها خلاف بعُد بها عن محيطها الأصلي.

«فالإجماع كما يُتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض.. وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون، وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنّة.

«فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما في ما لا نص فيه من كتاب وسنّة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حثّ عليه القرآن في قوله: «وشاورهم في الأمر». وليس الإجماع أن يطلع كل مجتهد أو عالم على وجهة الآخر من المسألة ويبدي رأيه فيها بالموافقة، ونعلم نحن رأيه وتجتمع أفكار الناس كلهم، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة (رضي الله عنهم) فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألةٍ ما. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين.

«لذلك فالحق ان الإجماع هو عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً. ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسلمين بما اتفقت عليه الهيئة. والمؤسف أن المسلمين لم يتموا تنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها مبادىء الشورى الإسلامية والتي هدى إليها النبي ﷺ. فقد روي عن علي (رضي الله عنه) قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنّة. قال: اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تمضوا فيه برأي واحد.

«فهل أراد النبي ﷺ أن يتوقف كل شيء حتى يجتمع أهل العلم من سائر العالم الاسلامي ويبتّوا في الأمر؟ لو كان الأمر كذلك لتعطلت أحكام الشريعة».

(٣) الإجماع والاستبداد

الاستبداد انحرف بالإجماع عن مهمته السياسية وحوّله إلى جدل. ويواصل الشيخ الفاسي تأملاته حول الإجماع والشورى والديمقراطية:

«ولكن الاستبداد السياسي الذي أصاب نظام الحكم الاسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى إلى مجادلات فارغة في حجية الاجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك.

«ولو استمر المسلمون في سيرهم الطبيعي لتكونت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصة قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل وتقرر له الحكم في كل نازلة طبقاً لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنّة... فهل تسمح ظروف الدول الإسلامية أن تجعل من أنظمتها الديمقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع؟

«وهل يقع نسخ الإجماع؟ المختار عند الجمهور التفصيل، فالإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله، والمختلف فيه يجوز تبديله.. وذهب أبو عبد الله البصري إلى جواز تناسخ الإجماعات فيبقى (الإجماع الأول) حجّة حتى يحصل إجماع آخر.

«الأصلح أن يترك للإجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون إليه كلما عنّ لهم أمر أو حدث لهم حادث»[91].

نجد أن العلامة المغربي قد وفق في إبراز أبعاد الإجماع السياسية بشكل غاية في الوضوح، إذ أكّد مع كثير من علماء الاسلام على الجمع والتطابق بين مفاهيم «أولي الأمر» و«أهل الشورى» و«أهل الحل والعقد»، وأن الإجماع أصل من أصول الدين، وأن أولى الأمر أو أهل الشورى هم العلماء المجتهدون وأهل الرأي الذين يشكلون القيادة الفكرية وحتى السياسية للأمة الإسلامية في الصورة المثالية للحكم الاسلامي، والتي لا تتحقق دائماً، إليهم يرجع الأمر في رعاية المصالح العامة للمسلمين، فمن بينهم يكون «الأمير» ويتولون إعانته على تسيير شؤون الحكم. . سواء من خلال سن القوانين أو النصح والرقابة.ورسم السياسات العامة، ويتعهد الأمير أمامهم بإنفاذ الأحكام المصرّح بها في النص الثابت وبمشاركتهم في التصدي للأوضاع المستجدة، كما سيأتي، على اعتبار أن الإجماع هو نظام الاسلام للشورى في ما سكت عنه أو اختلف فيه النص. وإلى قريب من هذا الرأي ذهب محمد يوسف موسى، فإن أهل الحل والعقد عنده هم أصحاب الرأي والعلم وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة. . فليس هناك فرق كبير بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية الحديثة. . فالنواب هم مصدر القوانين كلها بلا استثناء، والأمر كذلك في الاسلام إلا في ما جاء فيه نص مُحْكَم من القرآن أو سُنّة ثابتة عن الرسول، فإنّ هذا لا رأي فيه لأهل الحل والعقد مطلقاً إلا في فهم تلك النصوص وتقدير ظروف تنزيلها على الواقع. إن مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسنّة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، والذي ـ في ما لا نصوص فيه ـ لا يتعارض مع روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما، ومن الطبيعي أنه لا بد للسيادة من مَن يمثلها. وهنا نقول إن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر، بناءً على ما يتفقون عليه، صحيحة شرعاً ومُلزمة للأمة جمعاء[92].

(٤) اصطلاحات ثلاثة

أما كمال أبو المجد، فقد اعتبر أنه طالما ظل الغموض يحيط بجملة من الاصطلاحات التي تدور حول الشورى فلا أمل في ترشيد الفكر السياسي الاسلامي وإخراجه ممّا دعاه بعض المفكرين «أزمة الفكر السياسي الاسلامي»[93].

قال أبو المجد: «في كتب السياسة الشرعية وكتب الفقه الاسلامي بصفة عامة اصطلاحات ثلاثة تحتاج إلى

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٨.

(٩٢) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٣)، ص ٨١ ـ ٨٣.

(٩٣) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة؛ الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

ضبط وتحديد، فهم تارة يشيرون إلى أهل الشورى، وتارة يشيرون إلى أهل الحل والعقد، وتارة يشيرون إلى أهل الاجتهاد» .

«والأقرب إلى ضبط المصطلحات في ما نرى أن عبارة أهل الشورى عامة تشير إلى من يصلحون ليطلب الحاكم رأيهم في أمر من الأمور، ومن ثم كان طبيعياً أن تختلف صفاتهم وشروطهم باختلاف الأمر المطلوب منهم، أما أهل الحل والعقد فتشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس، بحيث يكون انحيازهم لشخص أو رأي أو قرار مدخلاً كافياً لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه، أما أهل الاجتهاد فالأقرب إلى المنطق أنهم المؤهلون لإبداء الرأي السليم في المسائل الفقهية على اختلافها، فإذا كان الأمر المعروض ذا صبغة تشريعية كان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد ـ بمعناه الشرعي ـ أي القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها مع ما يتطلبه ذلك من البحث والاستقراء والمعرفة، وإن كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو طبية أو مالية كان من شروطهم أن يحوزوا قدراً من المعرفة بتلك الأمور وإلا كان تصديهم لابداء المشورة تكلفاً واقتفاء لما ليس لهم به علم .

«أما الاجتهاد ـ كما قال العلماء بحق ـ فهو حالة تقبل التجزؤ والانقسام ـ ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في جزء من العلم لم يجز له الافتاء فيه، ولم يجز بداهة أن يطلب منه الرأي في شأنه .

«ان أهل الشورى اذن ليسوا جماعة مخصوصة ثابتة، وليسوا نظاماً «اسلامياً» محدداً نبحث عنه اليوم في كتب الأقدمين لنهتدي اليه بحذافيره»[٩٤] .

ان أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الرّاهن، ولكن في حدود مبادىء الشريعة[٩٥] .

(٥) الاختصاص التشريعي لمن في الدولة الإسلامية؟

إذا كان الإجماع حاصلاً بين المسلمين على أن الشّرع الأصلي أو الابتدائي هو حق خالص لله تعالى لأنه مالك الملك[٩٦]، فقد اختلفوا في التشريع الفرعي أو الابتنائي (الاجتهاد) تنظيماً لدائرة المباح وللأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية، اختلفوا حول صاحب هذا الحق هل هو للأمة أو لطائفة منها منتخبة أم للعلماء أهل الاجتهاد أم هو حق لولي الأمر.

---

(٩٤) أحمد كمال أبو المجد، «الحرية . . . ،» العربي، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٩٥) فتحي عثمان، «أهل الحل والعقد: من هم؟ وما هي وظيفتهم؟» العربي، العدد ٢٦٠ (تموز/ يوليو ١٩٨٠).

(٩٦) يقول محب الله بن عبد الشكور: «لا حكم إلا لله بإجماع الأمة». ويقول الغزالي: «لا حكم ولا أمر إلا لله أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لا يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، فإذا الواجب طاعة الله وطاعة من أوجب طاعته حتى لا تكون الطاعة في النهاية مرهونة بالغلبة لا بإيجاب الله تعالى وهو باطل». انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: [د. ن. ، د. ت.])، ج ١، ص ٢٣ .

ـ مجلس تشريعي

الآراء التي أوردناها اتجهت كلها إلى الدوران حول جماعة مخصوصة سُمّيت أحياناً أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أولي الأمر أو أهل الإجماع، وقد دقق وجهة النظر هذه الأستاذ عبد الوهاب خلاف، فقال: «يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين.. وأما في الدولة الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا وسلطتهم لا تعدو أمرين. أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهّم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرّعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله، فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع الاسلامي مجال للاجتهاد والاستنباط على أن يكون مرجعه في اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسي، أي النصوص الثابتة ومقاصدها التي يمكن صياغتها في دستور يستفيد من تجارب الأمة وأحوالها وتجارب سائر الأمم».

(٦) دعوة للتنظم

ويتابع الدكتور خلاف: «إن السلطة التشريعية في الاسلام لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسي الإلهي وضع لها نظام لانتخاب رجالها ممن تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد وحُدِّد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بآرائهم قضاء وتنفيذاً لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية ولكفت حاجات المسلمين في مختلف العصور. ولكن ترك أمر التشريع فوضى، فادّعى الاجتهاد من ليس أهلاً له، وتعذر تقنين السلطة التشريعية، واستحال اجتماعهم وتبادلهم الآراء. ولما وجد العلماء هذه الفوضى، اضطروا إلى تدبير علاج لها، ولكنهم عالجوها بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوقعوا في شرّ مما اتقوه، ونأى التشريع الاسلامي عن مصالح الناس وحاجاتهم.. والخير كله هو في اجتهاد الجماعة وتشريعهم، وهذا هو سبيل الصحابة ومن تبعهم»[97].

ويذكّر الأستاذ خلاف بمجلس الشورى في قرطبة الأموية منوهاً بذلك التراث[98]. والأستاذ يلتقي خلاف مع كثير من علماء السياسة الشرعية المعاصرين حول الدعوة إلى استحداث صيغة تجسّد أصل الإجماع لممارسة الاجتهاد الجماعي[99] تقوم بما تقوم به المجالس النيابية وتجسّد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة

---

(٩٧) عبد الوهاب خلّاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠ هـ)، ص ٤٤ ـ ٤٥ و٤٧ ـ ٤٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٨. ولمزيد من الاطلاع على تجربة مجلس الشورى في قرطبة، انظر كتب التاريخ: ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٨، ويعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام (الاسكندرية)، ص ١٧٣.

(٩٩) لقد مارس المسلمون هذا الأسلوب منذ عصر الخليفة الأول خير الأمّة أبو بكر الصديق. انظر: محمد الخضر الحسين الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة)، ص ١٠٧.

ويرى شلتوت أن الاجتهاد الجماعي هو الصورة التي تصلح أساساً للتشريع العام الملزم. انظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط ٥ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق)، ص ٥٦٧.

الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمة في إطار سيادة الشريعة، ولكن كيف يوجد هذا المجلس؟ قطعاً ليس في الشريعة تحديد لصيغة معينة، فالأمر متروك لتطور الزمان، ولقد قصَّر المسلمون في ملء الفراغات التي تركها الشارع لهم حتى تحول الأمر إلى فوضى أدّت إلى تعطيل المقصد الشرعي أصلاً. ولقد اقْتُرِحَتْ في العصر الحديث صيغ كثيرة لتأسيس هذا المجلس التشريعي، منها الانتخابات، ومنها التعيين من طرف رئيس الدولة، ومنها الحصول على رتبة علمية معينة[100].

(٧) التشريع ابتناء حق لولي الأمر:

أُخذ على الموقف السابق ـ على وجاهته ـ أن العلماء، وإن كانوا أصحاب اختصاص في مصادر الشريعة، إلا أن العمل التشريعي ليس دائماً عملاً فنياً من قبل اصدار الفتاوى أو تحقيق في صحة حديث أو استجلاء معنى آية، بل كثيراً ما يكون مناطه أحوال الناس وعلاقات بين الجماعات وموازين تقتضي اصابة الرأي فيها إلماماً بتلك الأحوال، ومن الظلم للأمة أن يعهد اليهم بذلك. فالأولى أن يعهد بذلك إلى الجهة التي تعاني هذه الأحوال يومياً وتكابد مشاكلها: جهة ولي الأمر، طالما أن ولي الأمر من أهل الاجتهاد وهو الأصل.

يقول الأستاذ صبحي عبده: فالتشريع المستنبط في الاسلام ليس من حصة الشعب (كل المواطنين) لأن مجتمع الاسلام غير مجتمع الكافرين، كما أنه ليس من حق الممثلين، وإنما هو من حصة العارفين بأصول الشرع[101]. إلا أن هذا الرأي يتعذر تطبيقه، ذلك أن هؤلاء العلماء قد يكونون بمنأى عن كراسي السلطة ومواقعها فلا يملكون لفتاواهم وسائل التنفيذ، ومن ثم اتجه الرأي إلى أن هذا الحق يثبت لولي الأمر (الحاكم)، وإن كان لا يختلف عن غيره من الناس، أنه من موقع السلطة يملك السيطرة والقدرة على التنفيذ، فضلاً عن ثبوت طاعته بالنص.

وإذا كان من الصعب وجود رئيس الدولة المجتهد فمن اللازم أن يأخذ عن مجتهد «والعبرة بالهدف هو منع الاختصاص بالتشريع لغير المجتهد»[102]. وفي المادة ٣٩ من مشروع الدستور الذي ارتآه الشيخ **تقي الدين النبهاني** نظاماً للحكم الاسلامي ورد: «رئيس الدولة هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، فيملك الصلاحيات التالية: هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة فتصبح حينئذ قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها»[103]. وقد استند إلى أمرين: **الأول**، سيرة الخلفاء «كان أبو

---

(١٠٠) هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٨١ ـ ٨٥.

(١٠١) عبارة يستعملها صبحي عبده مقابل التشريع المبتدع كما استعمل قبل ذلك للتفريق بين التشريع الالهي عبارة التشريع ابتداء مقابل التشريع ابتناء للدلالة على الاجتهاد.

(١٠٢) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي. والدرديري، المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١٠٣) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط ٥ (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٣٧٢ هـ/١٩٥٣ م)، ص ٥٧.

بكر وعمر في خلافتهما يستنبطان الأحكام بنفسيهما ويحكم كل منهما الناس بما يستنبطه هو. . كان الخليفة يستنبط حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به فكانوا يلتزمون العمل به ويتركون رأيهم واجتهادهم». الأمر الثاني، ان الحكم الشرعي يقتضي أن أمر الإمام نافذ ظاهراً وباطناً. . وكان إجماع الصحابة منعقداً على أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة ويأمر بالعمل بها وعلى المسلمين طاعتها، ولو خالف اجتهادهم. والقواعد الشرعية المشهورة هي «للسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يجد من مشكلات». وأمر الإمام يرفع الخلاف، فقد تبنى هارون الرشيد كتاب الخراج من الناحية الاقتصادية وألزم الناس بالعمل بالأحكام التي وردت فيه[١٠٤]. وقد ورد في المادة ٢ بشكل أدق وأوضح «يتبنى رئيس الدولة أحكاماً شرعية معينة يسنّها دستوراً وقوانين، وإذا تبنى حكماً شرعياً في ذلك صار هذا الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً»[١٠٥]. وبناءً على ذلك فليس لمجلس الشورى في دولة الشيخ النبهاني اختصاص تشريعي وإن كان لأعضائه المسلمين حق مناقشة التشريعات التي يسنّها رئيس الدولة، إلا أن رأيهم فيها غير ملزم[١٠٦].

نَقْدُ هذا الموقف: لقد استند هذا الرأي إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة في أهل الرأي فيها حقها في التشريع. لقد استند إلى وقائع تاريخية فسّرها بما يوافق مطلبه، وتتمثل تلك الوقائع في ما اعتبره أسلوباً في التشريع انتهجه أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما) خلاصته أن كلاً منهما كان يفرض على المسلمين الرأي الذي ينتهي إليه اجتهاده ورغم أن تلك الوقائع لا تشكّل مصدر إلزام بالنسبة إلى المسلمين؛ جُلّ ما في الأمر أنه يستهدي بها. فإن للعلماء قديماً وحديثاً قراءات أخرى لتلك الوقائع تنتهي إلى نتائج مناقضة ما انتهى إليه الشيخ النبهاني. . وحقيقة الخلاف دائرة حول مدى إلزامية الشورى، ومعظم علماء السياسة الشرعية وقادة الحركات الإسلامية في العصر الحديث، خاصة، يتجهون خلاف الشيخ النبهاني إلى إلزاميتها لرئيس الدولة، ولنا عودة إلى هذه المسألة.

أما الحجة الثانية فهي شبه الإجماع في عهد الصحابة على أن أمر الإمام يرفع الخلاف ويلزم الأمة! . . ومع أن في الحكم الراشدي ما يؤيد هذه الدعوى من الوقائع، إلا أن مناط الخلاف ليس هنا. فأمر الحاكم ـ في ما لا يخالف الشريعة، ملزم، ولكن القضية تبقى قائمة وهي الطريقة التي يسلكها الحاكم حتى يتوصل إلى الرأي الصواب، ويأمر به. . هل هناك مداولة قبل ذلك أم لا؟ ومع مَنْ؟ وهل ولي الأمر ملتزم بنتيجة تلك المداولة أم لا؟ وهكذا تنتهي أسانيد الشيخ إلى نوع من المصادرة على المطلوب، فبدل أن يبرهن لنا على أن الشورى غير ملزمة، يكرّر عبارات متشابهة مثل عبارة حكم الحاكم يرفع الخلاف، وبدل أن يبيّن موقف الحاكم إزاء إجماع الأمة لا يلقي بالاً لغير إجماع واحد منها برغم أنها قد أجمعت على أن

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

حكم الحاكم يرفع الخلاف، أي أنها أجمعت على أن تتنازل عن إرادتها الجمعية لفائدة إرادة الحاكم؟ وكيف يُنْتَظر من الشيخ النبهاني غير ذلك طالما أن الدولة عنده قد تشخصت وذابت في شخصية رئيسها فأصبح رئيس الدولة هو الدولة. . ما يُذَكِّر ـ لولا الاطار الاسلامي ـ بعبارات متشابهة صدرت عن ملوك الاطلاق في مختلف أزمنة الاستبداد، «أنا القانون»، «أنا الدولة»؟ أما كون ولي الأمر مجتهداً فليس يعطي لاجتهاده أفضلية، من وجهة نظر الحق، على اجتهادات غيره. فبأي سند يُرَجّح رأيُ حاكم فردٍ على رأي جمهرة من العلماء المجتهدين يتداولون الأمر بينهم في مجلس الشورى، وهل يمكن أن تغيب عنا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلها للحاكم الفرد؟ وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كله في يد حاكم فرد يعتمد على اجتهاده في الأحكام ويملك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين وممثلي الشعب في مجلس الشورى؟ وهل يمكن أن نعتذر عن ذلك بأنه إن كان مصيباً كان له على ذلك الأجر مضاعفاً، وإلا رجع بأصل الأجر الذي ضمنه الله تعالى للمجتهد، فهو مأجور على كل حال كما قال البوطي؟ وهل من أمانة الحكم وعدالته أن يرجع الحاكم بالأجر وأن تجني الأمة ثمرة خطأه وتفرُّده بالرأي؟ وهل القضية كلها أجر الحاكم أم مصالح الرعية؟[١٠٧].

هذا فضلاً عن أن المسائل المطروحة على بساط البحث ليست دائماً مسائل شرعية بالمعنى الديني حتى يقتصر البحث فيها على علماء الشريعة، بقطع النظر عن مدى إلزامية اجتهاداتهم للحاكم، هذا إذا استشارهم أصلاً. . ففي مباحث السلم والحرب والتنمية والتنظيم الإداري والسياسي والصحي، مسائل كثيرة هي من أمور دنيا الناس ليس مؤهلاً لابداء الرأي فيها، فضلاً عن الإصابة غير ممكنة إلا مع طوائف محددة من أهل الاختصاص، وهناك مسائل عامة أخرى من أحوال الرعية واتجاهات الرأي فيها ليست بحال من المسائل الفنية التي تعود إلى علماء الشريعة أو أصناف أخرى من الفنون والعلوم، وإنما تعود إلى القادة الشعبيين. . من رؤساء الأحزاب والنقابات وزعماء الطوائف والقبائل، وربما يكون من بينهم الرجل الأمي الذي لا يدرك من مسائل الدين غير عمومياته وحلاله وحرامه. وهناك قضايا أخرى تهم كل أعضاء الشعب السياسي (الناخبين) وقد تهم غيرهم أيضاً، لا وجه للإنابة والتفويض فيها، واتساع مجال الشورى فيها حتى يشمل الجميع من شأنه أن يعطي القرار مستوى عالياً من الالتزام الشعبي. . وهي تخص عادة المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية. . كالأحلاف والمعاهدات الكبرى والحروب والمصالحات والبيعة العامة للإمام. . فأي مبرر في مثل هذه المسائل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفة الإجماع في شكل استفتاء أو انتخاب عام. . وما إلى ذلك؟

أليس ذلك تحقيقاً مباشراً للوصف القرآني الثابت والمميز والواجب لجماعة المسلمين ﴿وامرهم شورى بينهم﴾[١٠٨]، وإنفاذاً للأمر الإلهي الصريح بإشراك الجميع في الشؤون العامة

---

(١٠٧) أبو المجد، «الحرية. . .،» ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(١٠٨) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

﴿وشاورهم في الأمر﴾[109]؟ وقد دلت «سورة طه» على أن معنى المشاورة في الأمر: المشاركة فيه، يؤخذ ذلك من دعاء موسى ربه أن يجعل له وزيراً من أهله يشاركه في الأمر ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري﴾[110]. فإذا جاز ذلك في الصحبة فهي في الإمامة أوكد[111]، وإن متتبع الشورى في العهد النبوي والراشدي ليظفر بشواهد كثيرة على أن الشورى كانت أصلاً أصيلاً في بناء الحكم الاسلامي وإدارته، وانها كانت تجري في مستويات كثيرة.. تتسع وتضيق بحسب طبيعة موضوعها وأهميته، وأنه لم يكن وصفاً ادعى إلى المذمّة من الانفراد بالرأي: «من انفرد انفرد الشيطان به»[112]. والوقائع التي تشهد على تنازل النبي ﷺ الحاكم والقائد عن رأيه لصالح الشورى كثيرة، مثل خروجه لغزوة أحد. بل ان ما ميّز تجربة الحكم الاسلامي استقلال الوظيفة التشريعية عن الدولة[113] تحجيماً ومنعاً لها من التغول والاستبداد - كما سيأتي.

(٨) الأمة مصدر التشريع

وطالما نحن بصدد البعد التشريعي للشورى، فقد اتضح لنا أنه ولئن كان التشريع الأصلي في الاسلام هو لإرادة الله كما تجلّت في نصّ الوحي كتاباً وسنّة، فإن للأمة مشاركة فعّالة في ذلك، ذلك أن قصد الخلود لهذه الشريعة الخاتمة اقتضى اقتصار نص الوحي على تقرير المبادىء العامة المنظمة للعلاقات البشرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات، عدا مواطن قليلة كالنص على عقوبات بعض الجرائم الكبرى وبعض المسائل المتعلقة بالأسرة ممّا له مساهمة في وضع الاطار العام للمجتمع الإسلامي، تاركة ملء تفاصيل ذلك الإطار لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن، وهو جهد معتبر، كيف لا وقد عُدَّ إجماع الأمّة مصدراً من مصادر الشريعة، مجاوراً مصدر الوحي، مما له دلالة بالغة على أن الأمّة المهتدية بهدي الله تقتبس من نوره ما يقيها الضلال الجمعي. فرغم النقص الطبيعي والدائم في طبيعة العلم الإنساني «كل ابن آدم خطّاء»، كما ورد في الحديث، فإن كدح الأمة في طريق الله يهبها عصمة من الضلال الجمعي ويصبغ الأرض بصبغة السماء، ويرتفع بالنسبي إلى مصاف المطلق.

إن الإجماع في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان أياً كان، واعتراف برشده وقوامته على نفسه، وان أمدته السماء بامداد النصح والتوجيه.

إن الإجماع الذي عُدَّ في شريعة الاسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب

---

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١١٠) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآيات ٢٩ - ٣٢.

(١١١) استدل بهذه الآية على أهمية المشاورة قاضي القضاة أبو الحسن البغدادي. نقلاً عن: المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٨٧.

(١١٢) ولقد استخرج من هذا الأثر وسواه الإمام محمد عبده قاعدة شرعية هي عدم جواز «تصرُّف الفرد في المجموع».

(١١٣) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م)، ص ٧٨٨.

والسنّة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام، على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع[١١٤]. وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها طالما ظلت الأمة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله[١١٥] وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوة[١١٦]، فالحسن ما رأته حسناً[١١٧].

ان هذا العنصر البشري الذي اصطبغ بصبغة السماء ليس غريباً عن الشريعة بل هما من معدن واحد، أليست مدارك الإنسان نفخة من روح الله هي الأخرى كالشريعة؟[١١٨] أليس ختم النبوة يعني الحكم بترشد الإنسان وقدرته على قيادة مركب حياته بنفسه على ضوء القواعد العامة للسير؟[١١٩]

ولأن للأمة في إطار الشريعة الإلهية ومقاصدها مكانة تشريعية بارزة، وكانت الحاكمية أو ما يعبّر عنه في المصطلح الدستوري المعاصر بالسيادة تعني بالأساس سلطة التشريع، كان القول مشروعاً والنتيجة طبيعية: التأكيد على أن الحاكمية في دولة الاسلام إنما هي للشريعة: للقانون: «الوحي» وما تسنّه الأمّة من قواعد وأحكام[١٢٠] في إطار النص ومقاصده؛ حتى لقد ذهب بعض المفكرين الاسلاميين إلى أن المسلمين هم أول أمة في التاريخ قالت إن الأمة مصدر السلطات[١٢١]. وأكد عباس العقاد أنه لا تعارض بين القول إن الأمة هي مصدر السيادة وبين القول بأن القرآن الكريم والسنّة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنّة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتُقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه، وقد أوقف الفاروق حدَّ السرقة في عام المجاعة[١٢٢].

ان الشريعة ليست نصوصاً جامدة، ولا هي مصوغة في صيغ نهائية، وليست أيضاً مدونة قانونية بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً، وإنما المجال لا يزال فسيحاً للتفسير

---

(١١٤) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، ديانة.. وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ)، ص ٢٩٧.

(١١٥) في الحديث الصحيح: «.. وما يزال عبدي يقترب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه». رواه البخاري.

(١١٦) في الحديث: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات. قالوا: وما المبشرات؟ قال عليه السلام: الرؤيا الصالحة». رواه البخاري.

(١١٧) «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن». (حديث شريف).

(١١٨) «وحدة الدين والعقل أصل مميز للفكر الإسلامي».

(١١٩) انظر: اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، وراشد الغنوشي، الحركة الإسلامية والتحديث (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، ١٩٨٠).

(١٢٠) أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ١٠٠.

(١٢١) الشيخ بخيت. نقلاً عن: رأفت عثمان، الدولة في الإسلام، ص ٣٨٠.

(١٢٢) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١).

والتحديد والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي «الاجتهاد». ثم إن شخصية الأمة معترف بها في الوقت ذاته وإرادتها العامة مكمّلة للقانون. وإن فكرة الإجماع التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية تؤيد القول بأنه خُصِّص للأمة وإرادتها مكان في النظام الاسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي مهما كمل. فالمسلمون قد قرروا، قبل أن يظهر «روسو» وأمثاله ليتكلم عن الارادة العامة ويمجدها: أن إرادة الأمة معصومة وانها من إرادة الله وجعلت مصدراً للتشريع، وإن كانت تعتمد في النهاية على الكتاب والسنّة. ومن الناحية العملية تمثل هذه الارادة إجماع المجتهدين من علماء الأمّة[123]، ذلك أن الإجماع عند المسلمين ـ كما ذكر العقاد ـ إجماعان: خاص وعام، فالخاص هو إجماع أصحاب الرأي في العلم والشريعة وذوي الحل والعقد من القادة والرؤساء، والعام هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهلاء. واجماع الخاصة مطلوب في السيادة التشريعية، وإجماع الخاصة والعامة مطلوب في السيادة السياسية[124]. ولقد ذهب الرازي في تفسيره «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» إلى أن: «أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب ان يكون معصوماً لئلا يترتب عليه أمر بفعل الخطأ ومتابعته»... وأن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة وإنما مجموعها ممثلاً في أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا على أمر صار جزءاً من الشريعة[125].

ـ أما مصدر التشريع: فإن أهم ما يميز الحضارة الإسلامية انها حضارة التشريع والفقه[126]، فإن ثروتها التشريعية لا تجد لها نظيراً في أمة من الأمم من حيث الكثافة والاتساع والتنوع، وهو أمر قد يفاجىء غير العليمين بهذه الحضارة إذا ولجوا بابها معتقدين أنها حضارة قامت على نصوص تشريعية سماوية وعلى معتقدات جبرية وتصور ثيوقراطي للحكم، الأمر الذي يقلّص من مكانة الإنسان ودوره في الحياة، إذ يجد نفسه حسب هذا التصور في عالم مكتمل جاهز، فلكل سؤال جواب ولكل باب من أبواب التشريع مجلة مفصلة فلا عليه إلا التنفيذ، وما به إلى الجهد العقلي حاجة، وهو تصور وهمي للإنسان الخليفة الذي عهد اليه ربه بمسؤولية عمارة الأرض وصياغة الوجود والحياة والإنسان على ضوء جملة من المبادىء والمقاصد العامة، متروك له أن يبدع على ضوئها في كل عصر نمطاً حضارياً جديداً بما يسمح

---

(١٢٣) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٨٠.

(١٢٤) العقاد، المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(١٢٥) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٥)، ج ٣، ص ٣٥٧.

ومن المفارقات اللطيفة أنه في غيبة الإمام المعصوم حسب عقائد الشيعة الإمامية أمكن للأمة أن تشهد هذا اللقاء الحاصل بينهم وبين السنّة في النظرة إلى الدولة ودور العلماء والرأي العام في التشريع وممارسة السيادة في ضوء توجيهات الوحي، الأمر الذي أحال الجزء الأعظم من الخلاف من الحاضر إلى الماضي، وكان لعلماء أهل السنة فضل كبير في الدفاع عن حرية البيعة والاختيار. انظر: الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٣٧٧.

(١٢٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

بإبداع صور من المجتمعات الإسلامية لا نهاية لها[127] انطلاقاً من النص والشورى. والغريب انه مع هذا الثراء القانوني الـذي تميزت بـه حضارة الإسـلام لا تزال ـ بـأثر الغـزو الفكري ـ تتفشى في الأمة دعوات للقطع مع الاسلام وتراثه التشريعي أو المطالبة بإسلام متمسح مقطوع عن الشريعة ناسين «أن أمجادنا في الفقه أكثر بقاء وخلوداً من أمجاد دولنا وحكامنا في السياسة والفتح»[128].

(٩) المذاهب الفقهية والشورى والأمة

لقد أتاحت مرونة النصـوص الإسلاميـة وعموميتهـا والمكانـة العليا التي بـوأتها العقـل وتحريضها المتكرر واغراؤها المتواصـل للعقل أن يتحـرر ويجوب الآفـاق ويجوس خـلال دقائق الأشياء بحثاً عن حقائقها، أتاحت المجال واسعاً لنشأة ثورة تشريعية رائعة، وإن انطلقت من النص فسلكها في سلك واحد، فقد تنوعت تنوعاً هائلاً وتمكنت من إنتاج منظومـات تشريعية متكاملة ـ عدا الآراء الجزئية المتناثرة ـ لا يكاد يأتي عليها الحصر. والملفت للنظر أيضاً:

(أ) ان هذه المنظومات التشريعية، وإن ارتبطت غالباً باسم فقيه كبير، فإنها كانت ثمرة جهود جماعية لعدة علماء، وان التفوا حول فقيه كبير فإن عملهم كان شـورياً جماعياً. فـ مالك بن أنس (رضي الله عنه)، مثلاً، لم يكن يعبّر عن رأيه بل عن إجماع الحركة الفقهية في المدينة وتقـاليدهـا، ففقهه كـان شورياً. وأبو حنيفـة (رضي الله عنه) كـذلك لم يكن يفتي من ذات رأسه وإنما كان يجلس ومعه أركـان من مدرستـه منهم أبو يـوسف وزفر ومحمـد. وكان يجـري بينهم الحوار ويبرز الرأي من خلاله، فما كان الفقيه يعـتزل بتفكيره ورأيـه بل يجمعـه إلى آراء الناس، وما كان الإمام الفقهي يستبد بالفتوى ويبتدرها وما ينبغي أن يكـون الرأي السيـاسي ولا الامامة السيـاسية إلا كـذلك[129]، ولم يكن أمـر الاجتهاد إلا كـذلك لـدى بقية المـدارس الفقهية كمدرسة جعفر الصادق (رضي الله عنه) (الفقه الجعفري)، أو مـدرسة عبـد الله ابن اباض (رضي الله عنه) (الفقه الأباضي)، هذه المدارس تبسيـطاً واختصاراً، تُنسَب إلى رمـز. ورغم أن معظم المذاهب يُنسب إلى أشخاص، فإن الـرأي المرجـح فيها والـدال للعمل ليس دائماً هو رأي منشيء المدرسة أو كبير منشئيها، بل كثيراً ما يرجح رأي أحد أصحابه سـواء في عصره أو في العصور التالية، الأمر الذي يكاد يجعل من نسبة المذهب إلى شخص معين مجـرد دلالة إشارية. ولذلك تَشيع مثل هذه العبارات في أوساط هذه المدارس: المفتى بـه في مذهب مالك، أو أبي حنيفة... الخ، أي ما عليه العمل.

(ب) ان المنظومات الفقهية التي نشأت في إطار النص الاسلامي والشوري على الـرغم من أن عـددها لا يكـاد يتنـاهى، فـإن سلطة التشريـع في حيـاة المسلمـين لم تكن تخـرج عن مجموعة قليلة من المذاهب كانت هي مدار الفتوى ودليل العمل ومردّ القضاء. ورغم ما يمكن أن يعترف به من دور الحكام في تزكية مذهب معيّن وفرضه على الناس، فإن المبـالغة في ذلـك

---

(١٢٧) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠).

(١٢٨) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٨.

(١٢٩) الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم».

بما يسقط أو يهمل إرادة الأمة هي مجانبة الصواب، إذ تكشف التجربة التاريخية عن فشل كثير من الحكام في فرض مذهبهم الخاص على شعوبهم، كما حصل مع حكام الشيعة الاسماعيلية في المغرب الاسلامي وإرادتهم إحلال مذهبهم محل مذهب مالك، وهو ما فعل قريباً منه الحكام الحسينيون الأتراك في تونس في سعيهم لفرض مذهب أبي حنيفة، ولكن ظل الشعب محافظاً على ما اختار من مدرسة تشريعية رغم إرادة السياسيين مما يفرض ضرورة الإعتراف بإرادة الأمة في ترجيح مذهب على آخر بفعل تناسب ظاهر أو خفي بين النموذج النفسي والاجتماعي لشعب ما وبين مذهب معين[130]، ذلك أنه وإن لزم غير العالم أن يقلد عالماً فإن له الاختيار كاملاً بين عالم وآخر ومذهب وآخر على أساس مبدأ تعدد المذاهب تبعاً لتعدد الاجتهاد.. وان إجماع الأمة وان انصرف في بعده التشريعي إلى العلماء، فإن ذلك لا يصادر دور الأمة أو جزءاً منه في تلقّي مذهب معين بالقبول أو الرفض، فهنا أيضاً تظل سلطة الرأي العام في إطار ثوابت الدين صاحبة الكلمة الفصل.. ويبقى للأفراد حرية الالتزام من عدمه بفتوى فقيه معين دون أن يصل ذلك إلى حد رفض الاجتهادات كلها لأن ذلك يُعتبر رفضاً للشريعة إلا أن يكون مجتهداً[131]، وإن توجيهات النبي ﷺ إلى توقير الرأي العام أو السواد الأعظم[132] ما ينبغي أن تهمل.

(١٠) الصيغ الممكنة للسلطة التشريعية في عصرنا

(أ) تمهيد

عن علي، كرّم الله وجهه، قال: «قلت يا رسول الله ان نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمر»، قال: «شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه برأي خاص»[133]. ولقد كان الأمر كذلك في عهد الخلافة الراشدة، وإن لم يتخذ ذلك نظاماً محدداً بسبب قلة الحاجة إليه في مجتمع صغير كالمدينة المنورة قد أبرز الكفاح كفاءاته، فما كان أهل الشورى يخفون. وكان المسجد منتدى لتداول الرأي في كل المشكلات المطروقة في مستويات مختلفة.. غير أن تناقص الجيل الأول وانسياح الاسلام في أرض الله الواسعة وبروز أمصار جديدة تنافس المدينة كالبصرة والكوفة ودمشق ومصر دون أن يحدث تنظيم وتطوير لأساليب الشورى، كما كانت تمارس في دولة المدينة، أشاع الاضطراب منذ عهد خلافة عثمان. ثم تصرّم الأمر في عهد الخليفة الرابع لينقلب بعده حكم الشورى انفراداً واستبداداً بالسلطة دون أصحابها الشرعيين: الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد.. فسقط بذلك ركن من أركان الشريعة وبدأت رحلة الفصام النكد

---

(١٣٠) انظر في تفسير المذهب المالكي في المغرب العربي: علاّل الفاسي، النقد الذاتي، ط ٢ (تطوان: دار الفكر المغربي، [د. ت.]). ويوجد دراسة حضارية للمغرب العربي للمؤلف (مخطوطة). وانظر: عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت (بيروت: دار الغرب الإسلامي).

(١٣١) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ١٥٢.

(١٣٢) حديث: «واتبعوا السواد الأعظم» رواه ابن ماجة عن عبد الله بن عمر، كما روى أحمد عن معاذ بن جبل ماجة: «عليكم بالجماعة والعامة».

(١٣٣) حديث رواه الطبراني.

بين الدين والسياسة في حياة المسلمين[١٣٤]. . وانفصلت الوظيفة العلمية عن الممارسة السياسية، وتعطل عملياً أصل من أصول الشريعة هو الاجماع بنوعيه الخاص والعام - فلما انتهى الأخذ بنظام الشورى، لم تعد هناك وسيلة لمعرفة أي الأمور عليها إجماع في الحقيقة، وأيّها ليس عليه إجماع. فأنكر كثير من العلماء حصول الإجماع بعد حصول ذلك الانفصام النكد، وغالى البعض فأنكره جملة. ولم يبقَ من ذلك الأصل سوى إجماع أهل بلد على الأخذ بمذهب معين من مذاهب الفقه. . وكان من الطبيعي أن ينتهي الاستبداد إلى تقليص مجال الشورى وحرية الفكر وأن ينمّي الخوف على مصير الإسلام بعد ما أصاب الأمة من فتن داخلية وهزائم خارجية ومظالم وفوضى تشريعية، وأن ينمي لدى علماء الاسلام نزوعات المحافظة والتهيب من التجديد و«سدّ الذرائع»، بدل فتحها، فجمدوا على ما خلص اليهم من تراث الآباء والأجداد، وفشا فيهم التقليد، وتنادوا إلى إغلاق باب الاجتهاد، فزاد ذلك الأمّة ضعفاً وخنوعاً، وأسلمها طعماً للغزو الأجنبي فما استيقظت إلا على هدير المدافع تدك حصونها وتعيث فساداً في بنيتها. . فظهرت حركات الإصلاح والتجديد عوداً إلى المنابع لتدارك ما فات، وتعالج ما استجد من مشكلات. وكانت مشكلات الحكم من أهمها: هل للإسلام نظام للحكم؟ ما معالمه؟ ما علاقته بمؤسسات الحكم الغربي، كالبرلمان مثلاً؟ وانتهى إجماع المصلحين إلى تأكيد أصالة نظرية الحكم الاسلامي، وان خصوصيته لا تمنع تفاعله مع كل جديد أخذاً وعطاءً. من ذلك مسألة تشكيل هيئات الحكم، كالهيئة التشريعية.

(ب) تشكيل الهيئة الشورية

يقول محمد أسد «إن تشكيل الهيئة التشريعية هو أخطر المسائل في حياة الدول، وإن علينا أن نلتزم بأمر الله تعالى الذي ينص على أن تعالج كافة شؤوننا العامة على أساس الشورى، وأنه لا مفر من التسليم أن عملية تأسيس المجلس نفسها يجب أن يتمثل فيها هي الأخرى معنى الشورى على أتم ما يكون، وفي المجتمعات المعاصرة لا يمكن أن يتم تعرف رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريقة الانتخاب العام إذ انها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين ويترك بعدها للشعب حق الاختيار. ان طريقة الانتخاب سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، وسواء قامت على أساس التقسيم الإقليمي أو النسبي وما إلى ذلك من التفاصيل أمور لم تتعرض إليها الشريعة بل تركتها لقرار الأمة[١٣٥]؛ المهم أن يكون الانتخاب هو طريق تشكيل ذلك المجلس من أولي الألباب حتى يكون بحق أمر المسلمين شورى بينهم، ومن ذلك مهمة سن القوانين من خلال مجلس تنتخبه الأمّة يكون ممثلاً للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء[١٣٦].

ويؤكد خالد محمد خالد «ان المفهوم الحديث للشورى التي زكّاها الاسلام هو الديمقراطية البرلمانية. . ان ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيئته، وهؤلاء النواب عندي هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذا طُعِّم المجلس

---

(١٣٤) انظر: سيد قطب، هذا الدين، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، «الفصام النكد».

ولكن ظل الانحراف مقصوراً على سلوك الدولة السياسي ولم يتجاوز ذلك إلى ميدان الفقه والتشريع فقد ظل مستقلاً عن الدولة حاداً من سلطانها. هو حق الله تمارسه الأمة من خلال فقهائها.

(١٣٥) أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ٩٠.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

النيابي ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود»[137]. ذلك أن الاسلام وإن لم ينص الانتخاب، فقد نص ضرورة أن يدار الأمر العام عن طريق الشورى، وإذا تعذرت المشاركة العامة في كل المسائل تحتمت الإنابة، إنابة ذوي الرأي والكفاءة في قومهم، وهم أهل الحل والعقد. فكل طريق مباح يمكن به تبين من يجوز ثقة جمهور الأمة فهو جائز، ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها بشرط أن لا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة[138].

(ج) ما يشترط في أعضاء الهيئة الشورية

قد تقدم أن هناك خلطاً في كتب السياسة الشرعية بين مصطلحات أهل الحل والعقد وأهل الشورى وأهل الرأي. . على نحو يترك انطباعاً لدى دارسيها أن هيئة الشورى في التصور الإسلامي هي جماعة مخصوصة لا تخرج عن علماء الشريعة ممن بلغوا درجة الاجتهاد، على اعتبار أن وظيفة التشريع المستنبط هي وظيفة ذلك المجلس، فتحتم أن يكونوا من أهل الاجتهاد. وكان هناك تلازم بين تأكيد علاقة الاسلام بالدولة وبين كون هذه الدولة دولة رجال الدين[139]، مع أنه مما لا شك فيه أن ارتباط الأمور السياسية ـ في المفهوم الاسلامي ـ بالقواعد الدينية لا يؤدي إلى سيطرة رجال الدين، أو من يطلق عليهم هذا الاسم، على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية[140]. وإذن فما هي الشروط التي ينبغي توفرها في الهيئة؟ ولعل أهم فقيه إسلامي معاصر نظر إلى الدولة الإسلامية ومؤسساتها، ومنها المؤسسة الشورية، هو الشيخ أبو الأعلى المودودي.

رأي المودودي

يرى العلّامة أبو الأعلى شروطاً أربعة ينبغي توفرها في أعضاء الهيئة التشريعية من أهل الشورى، فما هي؟ وما موقفنا منها؟

الشرط الأول: الاسلام. يستمد هذا الشرط من قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[141]. وإذن لا يتولى الأمر في الدولة الإسلامية الا المسلمون الذين يوقنون ان الدستور الاسلامي هو الحق، ويؤمنون بما جاء في الاسلام من الشريعة، فأولو الأمر الذين تجب طاعتهم يجب أن يكونوا من المسلمين. أما الشيخ النبهاني فلم يسلّم بهذا الشرط، وأباح لأهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية أن يشاركوا[142].

---

(١٣٧) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١).

(١٣٨) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٥٨.

(١٣٩) عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، ص ١٠٧.

(١٤٠) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٠٤.

(١٤١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١٤٢) وإذا كان النبهاني قد قصر عضويتهم على التظلم داخل المجلس دون المشاركة في الأمر أي في السياسة العامة، فإن دستور الجمهورية الإسلامية في ايران قد خوّل عضوية المجلس لبقية مواطني الدولة الإسلامية غير المسلمين من الزرادشت واليهود والمسيحيين والآشوريين والكلدانيين، على أن تنتخب كل أقلية =

ولكن هل ان إسلامية الدولة تقتضي ضرورة أن يكون كل أعضاء مجلسها النيابي علماء مجتهدين أو حتى مسلمين؟ ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن «أولي الأمر» ليسوا علماء الشريعة ضرورة بل طائفة منهم ومن غيرهم ممّن هم مطاعون في قومهم وأصنافهم كزعماء الأحزاب والنقابات وغيرهم[143]، ممن يجوزون على تمثيلية الأمّة. ويكفي أن يلتزموا بالنظام العام أي باحترام الطبيعة الإسلامية للدولة، فلا يسنّوا تشريعاً مخالفاً لنص شرعي، ويمكن مراقبة ذلك عن طريق مجلس دستوري يضم علماء مجتهدين. . أما غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية، وهم الذين رضوا باعطاء ولائهم كاملاً للدولة الإسلامية واعترفوا واحترموا هويتها الإسلامية، فلا مانع من أن توكل إليهم الوظائف في أجهزة الدولة، وأن يتواجدوا في المؤسسة الشورية، وسيكونون قطعاً أقلية في حكم إسلامي يقوم على أكثرية إسلامية «وإن اشتراط أن يكون أولو الأمر من المسلمين ـ منكم ـ يمكن أن يحمل على أنه شرط تغليب» يقتضي أن تكون أغلبية أولي الأمر من المسلمين لضمان عدم تحول الدولة عن أهدافها، وأهمها ـ ولا شك ـ إقامة الشريعة الإسلامية والدفاع عن الاسلام ونشره. . خاصة مع اشتراط ولاء تلك الأقليات للدولة الإسلامية، والدفاع عنها ووجود مؤسسة للرقابة الدستورية على ما

= نائبها بحسب تعدادها السكاني. انظر: تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢)، ص ٤٤. غير أن الدستور منع المجلس أن يسن القوانين المغايرة للجعفرية: المذهب الرسمي للدولة، ولقد فرض الدستور تأبيد هذه المادة وهو أمر جدير بالنقد، ويتولى مراقبة ذلك مجلس المحافظة على الدستور، حمايةً للشريعة الإسلامية والدستور. ويتكون هذا المجلس من ٦ أعضاء من الفقهاء والعدول والعارفين بمقتضيات العصر لمراقبة تطابق القوانين مع أحكام الشريعة، ومن ٦ أعضاء ينتخبون من بين الحقوقيين الإسلاميين بواسطة المجلس الأعلى للقضاء، يتولون مع الستة المتقدمين مراقبة تطابق القوانين مع بنود الدستور. انظر: دستور الجمهورية الإسلامية بإيران، الترجمة العربية (طهران: مؤسسة الشهيد، ١٤٠٠ هـ).

وبذلك أمكن الدستور الإسلامي التوفيق بين مبدأ الانتخاب العام وبين المحافظة على النظام العام والطبيعة الإسلامية للدولة. . . ولقد أخذ بعض دساتير الأقطار العربية يتطور تحت ضغط الصحوة الإسلامية في اتجاه أسلمة التشريع والدولة، مثل الدستور المصري، فأضيفت بعد كفاح طويل إلى المادة التقليدية التي يتحلى بها معظم الدساتير العربية: دين الدولة الإسلام، مادة دستورية تضبط تلك العبارة المائعة بصيغة «والشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع». أما الدستور التونسي فلا يزال محافظاً على تلك المادة كما ولدت مائعة مطاطة: تونس دولة ذات سيادة، العربية لغتها والإسلام دينها، ولذلك لا نجد لهذه المادة المائعة أي أثر توجيهي في أي فصل من الفصول العشرين التي احتواها الباب الثاني «السلطة التشريعية»، الأمر الذي تنسى معه أنك حقيقة في بلاد ذات هوية معينة: العربية لغتها والإسلام دينها، مما له دلالة واضحة على صفة اللاوعي المهيمن على واضعي ذلك الدستور. . وهو ما يسفّه كل ادعاء بإسلامية هذا الدستور. حول أعمال المجلس التأسيسي، انظر: ندوة القانون الدستوري المنعقدة في كلية الحقوق، تونس، ١٩٨٤.

وانظر الدراسة حول الدستور التي قدّمها الشيخ الشاذلي النيفر، الأمر الذي يفرض ضرورة النص صراحة في الدستور أن كل قانون مخالف الشريعة لاغٍ ولا قيمة قضائية أو تنفيذية له. وحتى لو حصل ذلك فإنها تبقى بعيدة عن حسم ووضوح المادة الرابعة في الدستور الايراني: «يجب أن تكون كافة القوانين والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها قائمة على أساس الموازين الإسلامية وهذه المادة حاكمة بإطلاق كافة مواد الدستور والقوانين والمقررات الأخرى».

(١٤٣) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة (القاهرة: دار الشروق، ١٣٩٩ هـ)، ص ٢٧٩. ولعله تابع في ذلك الشيخ محمد عبده ومدرسته. في تفسير الآية المذكورة، انظر: عبده ورضا، تفسير المنار.

يصدر عن المجلس من تشريعات، ويمكن حمل «أولي الأمر» في الآية، لا على أعضاء المجلس التشريعي بل على رئيس السلطة التنفيذية «الأمير» ونوابه ممن يقومون على إنفاذ القانون الاسلامي، خاصة وأن «الأمر، من نفس مادة الأمير» التي وردت فيها أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تركّز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد وتأمر بطاعته، يسمى أحياناً «الأمير»، وأخرى «الامام» من مثل «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني»[144].

وروى مسلم عن عبد الله بن عمر «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر».

ولعل الذي صرف معظم المحدِّثين إلى تأويل «أولي الأمر» بأنهم أعضاء الهيئة «التشريعية»، أي البرلمان بلغة العصر، حتى جعلوهم ممثلي السيادة[145]، إنما هو النسج على منوال الفكر السياسي الغربي، وخاصة منه البريطاني من جهة، ونفي تهمة الاستبداد عن الدولة الإسلامية ثانية ومقاومة الحكومات المستبدة من جهة ثالثة. مع أن صورة «الأمير» كما قدمتها أحاديث عدة لا تتناسب بحال، كما لاحظ محمد أسد مع صورة الرئيس أو الملك في الأنظمة البرلمانية، حيث يحتل منصب ولي الأمر البرلمان كثمرة من ثمار تاريخ طويل من الصراع في أوروبا ضد ملوك الإطلاق. بل هي أليق بصورة الأنظمة الرئاسية حيث يملك الرئيس «الأمير» سلطات التنفيذ ويشترك مع مجلس الشورى في سن السياسات العامة. ولا ضير على الوجهة الإسلامية للدولة من وجود أعضاء من المواطنين غير المسلمين طالما ظل المجلس وسائر مؤسسات الدولة تعمل في اطار الشريعة وتحت رقابة هيئة من كبار الفقهاء، مستقلة تماماً عن الدولة، تنهض بمهمة الرقابة على دستورية القوانين وعلى السمت العام لسلوك الدولة مؤسسات وأفراداً، متعاونة مع الهيئات القضائية ومع المؤسسات العلمية ومؤسسات توجيه الرأي العام كالمساجد والصحافة والأحزاب، على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوية سلطان الشعب ومنع الدولة من التغول سواء من خلال سلطاتها التنفيذية أو هيئاتها الشورية، فلا سلطان لها على التشريع وتحديد الاتجاه المذهبي للشعب، إذ التشريع الأصلي حق الله، أما التشريع الاستنباطي فحق الأمة، حق كل مواطن أن يجتهد، وتلك هي الشورى المرسلة. أما الشورى التشريعية التي تستهدف الإجماع المعبر عن إرادة الأمة فيمكن أن ينهض بها هيئة علمية شعبية منتخبة مستقلة عن الدولة[146]، تتكون من كبار العلماء والقضاة، وإذا كان العلم بالشريعة متاحاً أمام الجميع، وليس وقفاً على فئة معينة من الناس، فليس هناك ما يلزمنا بقبول مبدأ أن يكون الفقهاء هم حكام الدولة الإسلامية. وإنما الملزم ألا يقع انفصام بين سياسة الدولة وأحكام الشريعة، بمعنى أن تكون ادارة الشؤون السياسية في الدولة الإسلامية مبنية على أساس تلك الأحكام[147]، ولا تخرج

---

(١٤٤) رواه البخاري ومسلم.

(١٤٥) موسى، نظام الحكم في الإسلام.

(١٤٦) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٤٣٣.

(١٤٧) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٨٧.

مهمة هيئة العلماء عن مهمة أهل الاختصاص في الشريعة والقانون في المحافظة على الدستور شأن المحاكم العليا أو المجالس الدستورية في بعض البلدان.

والنتيجة: انه سواء حملنا اشتراط إسلامية أولي الأمر لأعضاء الهيئة على التغليب أو على أنهم الأمراء ممثلو السلطة التنفيذية، فيكون معنى الآية، «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أمراءكم المسلمين ما لم يأمروكم بمعصية الله ورسوله».. سواء كان هذا أو ذاك فإنه لا مانع شرعياً في دولة إسلامية توجد فيها أقليات أعطت ولاءها للدولة الإسلامية أن تحظى طوائفها بالتمثيل في الهيئة الشورية: مجلس الشورى. ولنا عودة إلى هذه المسألة إن شاء الله لمزيد من التفصيل، المهم هنا التأكيد على أن الهيئة الشورية في الدولة الإسلامية يمكن أن تضم أقلية غير إسلامية، وأن اشتراط الإسلامية إنما هو لأغلب أعضائها ولرئيس الدولة خاصة.

الشرط الثاني، حسب صياغة الدستور الاسلامي، كما أعدها أبو الأعلى المودودي لدولة باكستان: **الرجولة**، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾ [النساء: ٣٤]، ويقول عليه السلام «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، رواه البخاري. وهذان النصان يقطعان حسب رأي شيخنا المودودي، رحمة الله عليه، بأن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تُفوَّض إلى النساء.. وان السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة(١٤٨). وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت، فمنعت عن النساء حتى حق المشاركة في الانتخاب(١٤٩). ولقد ذهب إلى قريب من هذا الرأي صديقنا العزيز محمد عبد القادر أبو فارس وعدد من زملائه الأساتذة في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية في دراسة لهم لم تنشر بعد، لم يروا فيها للنساء من عمل سياسي مشروع غير الانتخاب العام حرصاً على أصواتهن أمام منافسة العلمانيين. وليس لهم من سند غير ما تقدم وحجة التاريخ: ان ذلك لم يحدث في الماضي(١٥٠).

نقد: أخذني العجب بعد مطالعتي هذه الفتاوى القاضية بعزل المرأة عن كل مشاركة في الحياة السياسية استناداً إلى الآية والحديث المتقدمين، فرجعت إلى ما وصلت إليه يداي من كتب التراث الإسلامي، وخاصة في مادة السياسة الشرعية أبحث عن مواقف المتقدمين من هذه المسألة، فازدادت دهشتي إذ لم أظفر في ما طالعته من مباحث بطرح لهذه المسألة في غير باب الإمامة حيث انعقد الإجماع أو كاد بين علماء السياسة الشرعية على منع الولاية العامة (الإمامة) عن المرأة استناداً إلى الحديث المتقدم، رغم أن كثيراً من العلماء قد خوَّل لها منصب القضاء على أهميته لدرجة أن أبا يعلى الفرّاء اشترط في الإمام «أن يكون على صفة من يصلح

---

(١٤٨) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص ٨٤ - ٨٨.

(١٤٩) ورد ذلك في كتيب: فتاوى في أحكام النساء (القاهرة: الأزهر، [د.ت.]).

(١٥٠) دراسة حول مشاركة المرأة في الحياة السياسية (مخطوط).

أن يكون قاضياً: من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة»[١٥١]، وحتى في منصب الولاية العامة أو رئاسة الدولة ذهب بعض فرق الخوارج مثل الشبيبية إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم، وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إماماً بعد موت شبيب[١٥٢]. وكان لـ عائشة أم المؤمنين، شأن في السياسة، إذ قادت معارضة مسلحة ضمّت ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند فيهم من الصحابة المبشرين بالجنة، وكانت كما ذكر أبو بكرة تأمر وتنهي، وإذا الأمر أمرها[١٥٣]. فكانت في مقام الرئاسة تخطب وتفاوض وتنصّب إمام الصلاة[١٥٤]. واشتهرت في التاريخ الإسلامي نساء أخريات في ميدان السياسة منهن الحرة الصليحية التي حكمت مواطن من اليمن مدة تزيد على أربعين سنة من القرن السادس، ولقد استند المجيزون إمامة المرأة الإمامة العظمى، إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى، وأن الحديث المذكور لا يمثّل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها انه لما ورد على النبي ﷺ أن كسرى فارس مات وأن قومه ولّوا ابنته مكانه، قال عليه السلام ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله اليهم ـ فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري، خاصة وان علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. فما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجة قاطعة، فضلاً عن ظنّيته من جهة السند لمنع المرأة من الإمامة العامة[١٥٥].

أما الآية المذكورة، فلم يرَ فيها علماء السياسة الشرعية قبل المودودي سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة، فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة.. إذ إن القوامة، إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق، كانت نتيجة منع المرأة من الرئاسة أبداً في أي مستوى من المستويات

---

(١٥١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦).

(١٥٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(١٥٣) شرح النهج، ج ٢، ص ٨١. نقلاً عن: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٣٤٧.

(١٥٤) شرح النهج، ج ٢، ص ٨١. نقلاً عن: الفاسي، المصدر نفسه، ص ٣٤٦ـ ٣٤٧.

(١٥٥) ظنية الحديث تأتي من جهة راويه وهو أبو بكرة (رضي الله عنه) فعلى الرغم من أنه صحابي جليل من مسلمة الفتح إلا أنه كما ذكر عن نفسه قد حُدَّ في القذف.. وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب.. ولم يرجع أبو بكرة مع أن السلامة من الفسق شرط في قبول الراوي لدى المحدثين. ورغم أن أبا بكرة من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلّق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة.. ويستخلص محمود المرادي من مناقشته المطولة للعلماء الذين استندوا إلى حديث أبي بكرة لمنع النساء من الولاية العامة، ودعك ممن استشهد به على منعها من المشاركة السياسية اطلاقاً، «ان الدليل على عدم جواز المرأة في الحكم غير كاف والله أعلم». انظر: محمود المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ١٣١.

حتى ولو كان فصلاً لرعاية الأطفال أو إشرافاً على تطبيب أو تحقيقاً في شأن أو إدارة متجر أو مصنع. . وهو شطط لم يذهب إليه ـ في ما علمنا ـ أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحدثين ومفسّري القرآن الكريم. حتى ان أشهر مفسّري القرآن الكريم في هذا العصر، على منزعه السلفي في التفسير وميله الشديد إلى مخالفة ما جاء عن الغرب قد اعترف وهو بصدد تفسير آية القوامة أنه كان يذهب في فهمه الآية المذكورة إلى أنها تعني الرئاسة العامة للرجال على النساء في كل شأن، ولكنه عدل بعد طول تأمل عن هذا الرأي، ذلك أن سياق الآية هو حديث عن الخلافات الزوجية مما يقضي ان الرئاسة الواردة في الآية لا تتجاوز نطاق الأسرة[١٥٦]، وهي رئاسة ككل الرئاسات، لا مجال فيها للإطلاق بل هي خاضعة وجوباً للنص والشورى. . ولقد وردت الشورى في إحدى مواردها الثلاثة في القرآن الكريم في شأن العلاقات الأسرية. . ﴿عن تراضٍ منهما وتشاورٍ﴾[١٥٧].

والنتيجة أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة قضاء أو امارة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأي مستمسك يستمسك غاصبو حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات؟[١٥٨]

ليس لهم من مستمسك غير التقليد، وليتهم قلّدوا الآباء في عصورهم الذهبية، عصور تحرر العقل وانطلاق الأمة، إذن لكانوا أهدى سبيلاً ولقرأوا عند شيخ المفسرين ابن جرير الطبري والإمام أبي حنيفة وفقيهنا الثائر الأندلسي ابن حزم انهم قد أجازوا للمرأة لا مجرد المشاركة في الانتخاب أو الانتماء إلى الأحزاب أو القيام ببعض وظائف الدولة كالكتابة والوزارة، بل قد أجازوا لها تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها. . ولو تحرروا من تقليد آباء عصور الجمود وامتدت أبصارهم إلى أبعد من ذلك، إلى عصر التشريع، عصر النبي وخلفائه (عليهم الصلاة والسلام) لألفوا المرأة لا تشارك بالرأي فحسب في الشؤون العامة، بل تشارك بالسيف أيضاً. وتتدخل في ساعة الأزمات بالرأي السديد والحل المنقذ كما تدخلت أم سلمة في صلح الحديبية لما أغضب الأصحاب نبيهم ﷺ

---

(١٥٦) انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج ٣، النص مروي بالمعنى.

(١٥٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

(١٥٨) ولقد سرّنا جداً إقدام أهم أعلام الفكر الإسلامي المعاصر محمد الغزالي، على مواجهة تيار المحافظة في أهم قلاعه التي لا يزال متحصناً فيها، أعني موضوع المرأة، من خلال كتابه: محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، وتأصيله مكانة المرأة في الإسلام وإزاحته من طريق مشاركتها الفاعلة في النهضة الإسلامية كثيراً من العوائق ومخلفات القرون، المتحصنة بالدين وليست منه، ولقد ذهب في موضوع مشاركة المرأة السياسية الاتجاه نفسه. وللأسف لم يكن كتاب شيخنا المذكور قد صدر يوم كتبت مخطوطة هذا الكتاب صيف ١٩٨٦. فكنا أوفياء لما تعلمناه في مدرسته التحررية.

ولقد أسعدنا أيضاً ما طالعناه من موقف أصيل جريء لشيخنا يوسف القرضاوي، يضاف إلى مآثره في تأكيد موقف الإسلام المدافع عن مشاركة المرأة في مختلف أوجه النشاط الاجتماعي، بما في ذلك المشاركة في الحياة السياسية، كأن تكون نائبة في البرلمان، مع الحرص على مراعاة الآداب الإسلامية في كل الأحوال.

فلم يطيعوه، فدخل عليها مهموماً، فأشارت عليه بالحل الذي أنقذ الموقف في أحرج موقف عرفته العلاقة بين القائد وصحبه. فهل اعترض النبي ﷺ على تدخلها بحجّة أن هذه سياسة، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، كما ذكر شيخنا المودودي؟ . . عفا الله عنه ـ بعد أربعة عشر قرناً. .؟ وهل كان رئيس مجلس الشورى عبد الرحمن بن عوف، وهو ينفذ وصية عمر بن الخطاب في افراز أحد المرشحين الستة للخلافة فما ترك أحداً في المدينة إلا استشاره حتى كان يدخل إلى خدور النساء لأخذ رأيهن في المرشّح المفضّل، هل كان غائباً عنه كتاب الله وسنّة نبيه بما في ذلك آية القوامة وحديث بنت كسرى؟ أم لأنه كان مستحضراً كل ذلك، لم يهمل رأي النساء في هذا الشأن العظيم؟ كيف لا والشؤون العامة تنعكس نتائجها على الرجال والنساء على حد سواء. فبأي مبرر تقصى المرأة عن شأنها وهي إنسان مكلّف كامل التكليف؟

وإن مما يعزّي النفس ان معظم رجال السياسة الشرعية في هذا العصر لم يذهبوا بدافع التقليد للآباء أو رد الفعل على الغرب إلى ما ذهب إليه شيخنا المودودي، بل قد أقرّوا أن الأصل في الحقوق العامة المساواة بين الرجال والنساء، عدا مواطن قليلة تقتضيها ضرورة التكوين أو ضرورات المجتمع، ونكتفي هنا بنقل هذه الفقرات اللامعة للشيخ الأزهري عبد الله دراز رحمه الله من كتاب دستور **الأخلاق في القرآن**[159]: «ان القرآن يقرر مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء، عدا بعض استثناءات قليلة متصلة بخصوصيتها الجنسية، ويجعل لها الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي بمختلف أشكاله وأنواعه. ومن جملة ذلك الحياة النيابية وغير النيابية مما يتصل بتمثيل طبقات الشعب، ووضع النظم والقوانين، والإشراف على الشؤون العامة والجهود، والدعوات والتنظيمات الوطنية والكفاحية والاجتماعية والاصلاحية.

«والقول بأن المرأة المسلمة جاهلة غافلة، وانها لا ينبغي شغلها في غير بيتها وأمومتها، ليس بشيء، فالسواد الأعظم من الرجال في البلاد الإسلامية والعربية هم أيضاً جاهلون وغافلون، ولم يقل أحد إنهم يجب أن يحرموا بسبب ذلك من حقوقهم السياسية والاجتماعية، وليست كل امرأة مرشحة لمباشرة العمل والنشاط في المجال السياسي والاجتماعي، وإنما يترشح لذلك أفراد كما هو شأن الرجال، مما لا يتحتم أن يكون معناه أو مؤداه انصراف النساء عن بيوتهن وأمومتهن» .

ونقول هذا من قبيل المساجلة، ويقطع النظر عن الدلائل القرآنية التي تمنح المرأة الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية أسوة بالرجل، والتي ينبغي أن تكون هي القول الفصل في صدد ما نحن بسبيل تقريره.

وإذا كانت المرأة في القرون الإسلامية الأولى لم تشترك في شؤون الدولة بمقياس واسع، فمردّ هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتلقينات القرآنية، لأن كتاب الله وسنّة رسوله الثابتة هما منبع الشريعة والأحكام الإسلامية لمختلف العصور والبيئات. ومع ذلك فقد كانت مساهمة المرأة عظيمة في حركة التغيير وبناء الحضارة الإسلامية سواء في المرحلة المكية أو المدنية وفي العهد الراشدي وسائر عهود الازدهار، كانت

---

(١٥٩) عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن. نقلاً عن: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٤٣.

حاضرة في أخطر المواقع مثل عقد تأسيس الدولة الإسلامية . . والغزوات. واستند ابن حزم على تولية عمر بن الخطاب «الشفاء» الحسبة على السوق ليقرر «وجائز أن تلي المرأة الحكم» عدا رئاسة الدولة في رأيه.

أما تقي الدين النبهاني فقد ذهب في دستوره إلى أنه «لكل من يحمل التابعية (الجنسية) إذا كان بالغاً عاقلاً الحق في أن يكون عضواً في مجلس الشورى، رجلاً كان أو امرأة»(١٦٠).

وفي دستور الجمهورية الإسلامية الذي يعد في مجمله خلاصة جهاد الحركة الاصلاحية على صعيد الفكر والعمل(١٦١)، تتبوأ المرأة منزلة مرموقة تجسيداً لآية التوبة ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾(١٦٢) فقد ورد في المادة الواحدة والعشرين: «الحكومة مسؤولة عن توفير حقوق المرأة في كافة المجالات مع ملاحظة القيم الإسلامية».

وفي المادة العشرين، ورد: «يتمتع جميع الأفراد ـ سواء المرأة والرجل ـ بحماية القانون بصورة متساوية، كما يتمتعون بكافة الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والأجتماعية والثقافية مع مراعاة الموازين الإسلامية»(١٦٣). ولا عجب أن يُحلَّ الدستور الايراني المرأة مكانةً عظيمة وقد ساهمت في تفجير الثورة وصنع قوافل الشهداء، فكَان لها مكانها في مجلس الشورى وفي المسيرات الشعبية وفي كل موطن من مواطن الفداء. وكانت مشاركتها تلك خير معين لها في حسن أدائها مهمتها الرئيسية في تخريج أجيال البناء والشهادة.

ولا عجب أن تظل «الجماعة الإسلامية» في باكستان، على عمق وأصالة فكر مؤسسها العظيم، جماعة نخبوية، غير قادرة على صناعة مَدٍّ جماهيري، طالما ظل موقفها الاجتماعي عامة، ومن المرأة خاصة، محافظاً(١٦٤).

الخلاصة: انه ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة . . بل ان ذلك من الظلم للإسلام ولأمته قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها . . لأنه على قدر ما تنمو مشاركة المرأة في الحياة العامة، على قدر ما يزداد وعيها العالم وقدرتها على السيطرة عليه، وأنه لا سبيل إلى ذلك من غير إزالة العوائق الفكرية

(١٦٠) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٤.

(١٦١) محمد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ط ٢ (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٨ هـ).

(١٦٢) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

(١٦٣) دستور الجمهورية الإسلامية بايران. وانظر المصنف الهام للشيخ آية الله منتظري الذي لم يورد فيه شروط المستشار المذكورة: آية الله محمد حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨).

(١٦٤) لعلها تشهد بداية انطلاقة شعبية مع قائدها الجديد الشيخ «القاضي حسين» الذي تمرّس على القيادة الجماهيرية في الحركة الطلابية . . ولقد شهدت بنفسي غربة الشارع الباكستاني عن الصورة التي رسمها المودودي ـ رحمه الله ـ للمرأة المسلمة: إذ لم أرَ المرأة المنقبة إلا في «المتصوَّرة» وهي القرية الصغيرة الخاصة بسكن قادة «الجماعة» مع أن الزي الوطني الباكستاني محتشم جداً وجميل ولا يحتاج إلى سوى تطويرات بسيطة حتى يكون منسجماً مع المواصفات الإسلامية لزي المرأة، فلِم التكلف؟

والعملية من طريق مشاركتها في الشؤون العامة والارتقاء بوعيها الإسلامي والعام والثقة بقدراتها حتى تكون مساهمتها فعالة في صناعة جيل يخرج عن خويصة نفسه لينخرط في الهموم العامة للأمة والإنسانية. نحن اذن مع حق المرأة الذي قد يرتفع أحياناً إلى مستوى الواجب في مشاركتها في الحياة السياسية على أساس المساواة في إطار احترام أخلاقيات الإسلام.. فإنما التفاضل بالكفاءة والخلق لا بالجنس أو اللون(١٦٥). وتأمل في هذه الآية العظيمة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات: ١٢]. ما أحوج مجتمعاتنا إلى زعامات نسائية على طريق عائشة وخديجة وأم سلمة وفاطمة وأسماء وخولة وزينب، فأين بناتهن من المد الإسلامي المعاصر؟ نحن لا نرى مانعاً من تخصيص عدد من مقاعد مجلس الشورى للنساء حرصاً على تشجيعهن، وعلى ابراز صورة المرأة الجادة على انقاض المرأة اللعوب.

الشرط الثالث: البلوغ والعقل. وهما شرطان بديهيان للمشاركة السياسية فضلاً عن القيادة. والجدير بالملاحظة في شأن سن أعضاء الهيئة التشريعية ان كثيراً من الدساتير لا يكتفي بسن البلوغ بل يتحرى نضجاً أكبر يقدِّر أنه لا يحصل دون سن الثلاثين أو ما شابه ذلك. ورد في الدستور التونسي «ان الترشح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي بلغ ثماني وعشرين سنة كاملة»، بينما لم نجد في ما تصفحناه من الدساتير الإسلامية تحديداً للسن غير البلوغ.. سن الأهلية القانونية.. إذ إن المشاركة في شؤون الحكم مسؤولية من المسؤوليات، رغم انها أخطر من غيرها ـ ونحسب أن التحديد بالبلوغ أو بالعشرين سنة، دون زيادة، أكثر تناسقاً مع النظرية العامة للمسؤولية في الإسلام.. ولقد ثبت في تجربة الحكم الإسلامي ان شباناً دون سن العشرين قد تحملوا مسؤوليات قد تكون أخطر من النيابة، مثل قيادة الجيوش لإدارة الحروب ـ نذكر منهم أسامة والثقفي وعلي بن أبي طالب.. ورغم ان نضج التجربة والتوفر على الزاد العلمي والبعد عن الانفعالات والأهواء لا تُدْرَك عادة إلا في سن متأخرة، فإن إصابة الحق ليست حكراً على مرحلة من العمر.. بل إن الحيوية وتوقّد الذهن لدى الشباب والتحرر من جمود التقليد، أمور مُعِينة على اكتشاف الجديد من الآراء والمواقف.. ولقد ثبت ان رسول الله ﷺ لم يهمل استشارة الشباب والإفادة من توقّد أذهانهم، فلقد استمع في غزوة بني المصطلق لزيد بن ثابت، كما خرج يوم أُحُد لملاقاة العدو بإلحاح وضغط من الشباب، وكان رأيهم صواباً إذ دارت الدائرة على قريش لولا ترك الرماة مواقعهم. ولذلك جاء القرآن يأمر النبي بالاستمرار والثبات على المشاورة.. كما استشار في أدق المسائل التي أقضّت مضجع الجماعة المؤمنة وفي أخطر الامتحانات التي مرّ بها الصف الإسلامي، أعني مسألة الإفك، استشار النبي ﷺ أسامة وزيداً.. كما استشار عليّاً، وكلهم شباب.

ولقد كان عمر يدخل على مجلس الشورى وهو متكون من الأشياخ وبعض الشبان مثل عبد الله بن عباس، رغم استنكار الأشياخ، الأمر الذي دفعَ أمير المؤمنين إلى تحديهم بذلك

---

(١٦٥) انظر في هذا الصدد: حسن الترابي، المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع (تونس: دار الراية، ١٩٨٥)؛ الغزالي، السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع (الكويت: دار القلم؛ تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨).

الشـاب واظهار تفـوقه عليهم في الفهم والادراك، فـأذعنـوا وقبلوا عضـويتـه. . وليس ذلـك عجباً، فلقد كان التحول الإسلامي في صدر الإسلام حركـة شباب. . والقـرآن نفسه يؤكـد الدور الريادي للشباب في تاريخ الـدعوات، فـابراهيم وهـو يهدم أصنـام قومـه لم يكن سوى فتى. . ولم يؤمن بمـوسى إلا ذرية من قـومه، ولم تكن ثـورة الإسلام التي غـيرت العالم بقيـادة النبي ﷺ غير حركة شباب. ان الشباب هم وقود كل تغيير حضاري، فما مـبرر إقصائهم عن مجالات الشورى والقيادة؟

والخلاصة، ان الاكتفاء بحد البلوغ مقبول عقلاً وشرعاً. ولا شك ان قلة من النـابهين جداً من بين الشباب الصغير ستتمكن من الفـوز إلى جانب أهـل الرأي من الأشيـاخ. ولكن ينبغي أن يظل الباب مفتوحاً أمام الأجيال الجديدة لتبوؤ كل مواقع القيـادة. . ما المـانع مثـلاً من وجود قيادات طلابية نابهة في مجلس الشورى؟

الشرط الرابع، حسب المـودودي: سكنى دار الإسلام. فقـد جاء في القـرآن: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾[١٦٦].

وهذه الآية تبيّن أساسين للمواطنـة: «الإيمان، وسكنى دار الإسـلام أو الانتقال إليهـا. فإذا كـان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، أي لم يهجرها إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يُعَدّ من أهل دار الإسلام»[١٦٧].

ولقد نحا دستور الجمهورية الإسلامية في ايران المنحى نفسـه بل أشـد مغالاة، إذ قـد حصر الأمة التي يتولى تنظيم حقوقها وواجباتها في «أفراد الشعب الايراني»، فهم المتساوون في الحقوق والواجبات من أية قومية أو عشـيرة (المادة ١٩)، وهم مـطلوب منهم حفظ وطنهم من التملك (المادة ٩)، ومن الشروط الأساسية في المرشحين لرئاسة الجمهورية «ان يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسية الايرانية (المادة ١٥) ويقسم الفائز اليمين أمام الشعب الايراني» (المادة ٢١).

غير أن معاني الوحدة الإسلامية قد تضمنتها أكثر من مادة تنص.المسؤولية الأخويـة تجاه المسلمين (المادة ٣) والعمل على تحقيق وحدة العالم الإسـلامي (المادة ١١). ولقـد تمنينا أن لا تتضمن هذه الوثيقة الجيدة ما يخدش الوحدة الإسلامية من مثـل المواد المتقـدمة، وكـذا المادة (١٢) المؤكدة التزام الدولة المذهبي[١٦٨].

ولقد وجد هـذا الرأي لأبي الأعـلى المودودي في مسـألة المـواطنة معـارضة من كثـير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من منطلقات وغايات واتجاهات مختلفة:

الاتجاه الأول: اتجاه يدافع عن حق غير المسلم في المواطنة في الدولـة الإسلاميـة. منهم أستـاذ الشريعة عبـد الكريم زيـدان في كتابـه الشهير: أحكـام أهل الـذمة، والأستـاذ فتحي

---

(١٦٦) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٧٢.

(١٦٧) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص ٥٦ـ ٥٧. وانظر تفسيره للآية في:
Al - Maoududi, *Towards Understanding the Quran.*

(١٦٨) التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ص ٨٠.

عثمان[١٦٩]، وشهيد الفكـر الإسلامي الأستـاذ اسماعيـل الفاروقي[١٧٠]، والصحفي الإسـلامي الكبير رجل القانون فهمي هويدي[١٧١]. ولقد تقدمت مناقشة هـذا الوجـه للرد على اشـتراط الإسلام في كل أعضـاء الهيئة الشـورية. والكتـابات المـذكورة تؤكـد وجهة النـظر التي دافعنا عنها، وهي إمكانية عضوية غير المسلمين في الهيئة الشـورية. . فحقهم في المـواطنة من بـاب الأولى. . بل إنما تأسست عضويتهم على مواطنيتهم[١٧٢]. لا سيما والدولة الإسلامية القائمـة، تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة الإسلامية هي السيادة المبنية على أغلبيـة إسلاميـة، لا على الفتح. وهذه الأغلبية شاركتهـا في تحريـر هذه البلدان أقليـات غير مسلمـة، وهذه صـورة لم يعرفها الفقه الإسلامي التقليدي. لقد سقطت شرعية الفتـح بسقوط دولـة الخلافـة، وقامت على أنقاضها شرعية الاشتراك في المواطنة المتأسسة على الاشتراك في معركة التحرير[١٧٣].

الاتجاه الثاني: ينكر ما ذهب إليه المودودي من اشتراط سكنى دار الإسلام، ويؤكد على نفي البعد الجغرافي في تحديد المواطنة، وذلك انطلاقاً من أن وحدة الأمـة الإسلاميـة[١٧٤] تعني ضرورة وحدة الدولة الإسلامية، ويترتب عليه أن المسلمين، حيثما كانوا، مواطنون في الدولـة الإسلامية[١٧٥].

أما صدر الدين القبانجي، فقد ذهـب إلى «ان المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضـوية في الأمة، ذات الاستقلال السياسي أي ذات الوطن، وهي حقوق وواجبات، ففي المفهوم الغربي «الواجب الأساسي في المواطنة في الدولة الحديثة هو الاخلاص والولاء للأمة» فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمته وسعادتها فوق مصالح أيـة أمة أخرى وسعادتها.

وان أهم واجبات المواطن التي تنبعث من هذا الواجب تتمثل في عدة أمور منها: طـاعة قـوانين الأمـة ودفع الضرائب والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك.

وللمواطـن امتيازان أساسيان: أولهما أهليته إذا وصل إلى سن الرشـد الذي تحـدده الدولـة للمساهمـة في عملية اتخاذ القرارات التي تحدد سياسية الدولة، وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل التصويت وحق تولي الوظائف. وثانيهما حقه في أن تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه»[١٧٦].

---

(١٦٩) من بحثه حول مراجعة أحكـام غير المسلمـين. انظر: فتحي عثـمان في: البيان (بـيروت) (آب/ اغسطس ١٩٧٩).

(١٧٠) اسماعيل الفاروقي، «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،» المسلم المعاصر، العدد ٢٦.

(١٧١) فهمي هويـدي، مواطنون لا ذميّون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٤٠٥ هـ).

(١٧٢) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: موقع غير المسلم في الدولة الإسـلامية (تـونس: دار الصحوة، ١٩٨٨)، والعوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

(١٧٣) العوا، المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١٧٤) أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٥٢٥.

(١٧٥) انظر على سبيل المثال: محمد حسين فضل الله، «مفهوم الحرية في الإسلام». ودافع قبله الشهيـد سيد قطب عن الموقف نفسه في مقالته الشهيرة «جنسية المسلم عقيـدته». انـظر: سيد قـطب، معالم في الـطريق (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣)، ص ٨٠.

(١٧٦) أوستـين رني، سيـاسـة الحكم، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١. نقـلاً عن: صـدر الـدين القبـانجي، المذهب السياسي في الإسلام (طهران: وزارة الارشاد، [د. ت.])، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

أما في المفهوم الإسلامي فهي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، ان كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.. ان الانتماء إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية وكل الحدود الأخرى عدا العقيدة لا تفصل المسلمين.. ومعنى هذا ان مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم، فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الإسلامية تتحمل حسب قدراتها مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم حماية بأوسع معانيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية»[١٧٧].

وعندما يجد القبانجي نفسه في مواجهة موقف الأستاذ المودودي، يؤكد أن آية الأنفال التي اعتمد عليها لا تفيد أن الهجرة شرط في المواطنة وإنما تفيد انها واجبة، وهو حكم ليس عاماً فلا أحد يستطيع اليوم أن يقول ان على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى البلاد التي يحكمها الإسلام.. والحقيقة ان الآية الكريمة أفادت حكماً خاصاً في ظروف وحالات خاصة[١٧٨].

والغريب أن القبانجي رغم نقده مفهوم المواطنة عند المودودي ينتهي إلى تحديد أضيق لحق المسلم في المواطنة في الدولة الإسلامية، إذ إن تمتعه بذلك الحق مشروط بموافقة الدولة الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين ممن هم خارج القطر الذي قامت فيه الدولة الإسلامية.. إذ إن المواطنة تعتبر منحة من الدولة تستطيع أن تهبها أو تمنعها، ولا يتمتع بامتيازات المواطنة من المسلمين من تولي الوظائف والحماية إلا من قبلت منه المواطنة، أما الآخرون فحمايتهم حسب الاستطاعة[١٧٩] وهكذا ينتهي رغم نقده المودودي إلى النتيجة نفسها مع شيء من التفصيل. ولم يغب عنه قط الدستور الايراني في قيوده، فاضطرب بين الموقف المبدئي نفسه والموقف الدفاعي رغم مصادمته المثالية الإسلامية التي تلح على رفض أي اعتبار للحدود الجغرافية بين المسلمين والتي تحن إلى وحدة الأمة وتناضل من أجل بناء دولة أمة لا دولة شعب، ولا يكاد يغادر مخيلتها لحظة انموذج دولة المدينة حيث كان على كل المسلمين أن يلتحقوا بها لتعزيز الصف والانطلاق إلى العالم، رغم أن أساس شرعية الدولة الإسلامية يختلف من بعض الوجوه مع شرعية الدولة الإسلامية التي أنشأها الفتح، كما تقدم.

قلت رغم مصادمة هذا الموقف لتلك المثالية، فإن سنده الشرعي لا بأس به، وحجته العقلية قوية، ولكن لا ينبغي للإسلاميين أن يجنحوا بعيداً عن الواقع فينكروا قاعدة تبدل الأحكام بتبدّل الأحوال، وإلا وقعوا في الحرج والضرب في التيه أحياناً.. فأي قطر اليوم من أقطار الأمة الإسلامية يمكن، في صورة انعام الله عليه، بقيام حكم إسلامي، أن يتسع لهجرة كل المسلمين، بل هل مثل تلك الهجرة ممكنة أصلاً؟ وعلى فرض إمكانها، فهل هي نافعة؟ حسْبُ الحكم الإسلامي الناشىء أن ينفتح على كل المسلمين، وأن يعتبر نفسه مسؤولاً عنهم جميعاً، على أن يجسد تلك المسؤولية بحسب طاقته. ومن الجهة المقابلة، على المسلمين

---

(١٧٧) القبانجي، المصدر نفسه، ص ١٢٩ـ ١٣٢.
(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

في كل مكان أن يعتبروا أنفسهم مسؤولين عن حماية ذلك المولود الناشىء حتى يصلب عوده ويساهم مساهمة فعالة في الدفاع عن الأمة وفي العمل على تجاوز مرحلة الدولة الإسلامية القطرية إلى الدولة الإسلامية المتحدة، ولو في أشكال من الوحدة مرنة(١٨٠).

والنتيجة، اننا نقر ما ذهب إليه الإمام المودودي في اشتراط السكنى في أرض الدولة من أجل التمتع بعضوية الهيئة الشورية، خاصة وأن عمل تلك الهيئة ليس مجرد عمل فني بل هو أساساً عمل سياسي يقتضي ضرورة معايشة أحوال الناس ومكابدة همومهم، فأنى لغير ساكن القطر أن يقدر على ذلك. . لكن لا يفوتنا التنبيه إلى ضرورة تيسير اجراءات الجنسية في الدولة الإسلامية، حتى لا تتكرر الأوضاع المأساوية التي يعيشها المهاجرون المسلمون إلى بلاد الغرب، وأشد من ذلك وأتعس أوضاع العرب في بلاد العرب. . أوضاع العرب في بلاد الخليج حيث يفني العمال وأهل الكفاءات العالية أعمارهم في خدمة تلك الأقطار دون أن تمنّ عليهم تلك الدول بحق الجنسية، مع ان الجنسية تكتسب في بلاد الغرب بالولادة. فأي الموقفين أقرب إلى قيم الإسلام؟ للأسف، الموقف الثاني بلا نزاع.

ان على الدولة الإسلامية أن تبذل أقصى الجهد لإزالة الحواجز بين المسلم وأخيه المسلم، وأن تجتهد في أن تكون ملجأ وعوناً للمظلومين من كل ملّة، وورشة عمل وجهاد وثورة شاملة مفتوحة للكفاءات الإسلامية حيث كانت. وما ينبغي أبداً أن يقلّ شعور تلك الدولة بمسؤوليتها عن كل المسلمين من مسؤولية دولة اسرائيل عن يهود العالم. ولا مانع عندنا اطلاقاً، بل نرى مهمّا جداً بالنسبة إلى دولة إسلامية أن تستعين في إدارة أجهزة الحكم، ولو في أعلى سلم التوظيف، بالكفاءات الإسلامية. . في اللجان المختصة لمجلس الشورى أو في هيئة العلماء للرقابة على القوانين، وما إلى ذلك دون تقيد بالجنسية. . ونحسب أن في الدستور الايراني بهذا الصدد تشدداً في التأكيد على ايرانية الدولة، وكذا في ميثاق العمل السياسي لثورة الإنقاذ في السودان يطفح شعور حاد بالعزة الوطنية، نأمل أن يشهد تليّناً. بل نذهب أبعد من ذلك إلى أهمية تمكين عدد من رجال الفكر والسياسة البارزين في خدمة الإسلام من حق العضوية الكاملة ـ ولو بقدر محدود ـ كسراً لحواجز الجنسية وتبشيراً بدولة الإسلام العالمية.

الشرط الخامس: العلم المفضي لا إلى الاجتهاد ضرورةً، بل إلى ادراك عموميات الإسلام ومبادئه، أي ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالحلال والحرام وقواعد الإسلام. وحبذا لو يصل هذا العلم لدى البعض إلى مستوى الاجتهاد ولكن ليس ذلك شرطاً لازماً. وهذا العلم الضروري يكشف عنه العمل ويؤكده حسن السلوك والسمعة مما يعرف بالمصطلح الفقهي «العدالة». ومن العلم المطلوب العلم بأحوال الناس وشؤون معاشهم ومشاغلهم واتجاهاتهم وعاداتهم ومواريثهم، هذا العلم بثقافة الشعب وأحواله والالتزام بمبادىء الأخلاق وحسن الأحدوثة لا غنى عنه لرجل السياسة، نائب الشعب في الحكم الإسلامي، أو على الأصح جزء منه.

---

(١٨٠) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، الفصل العاشر.

الشرط السادس: ان ينال رضا الناس، فيكون في قومه مطاعاً مسموع الكلمة.. سواء كان قومه قبيلة أم قرية أم نقابة أم حزباً أم طائفة. وإذا كانت القبيلة في أوضاع العصر الإسلامي الأول هي الوحدة الاجتماعية، ثم ما لبثت أن حلّت محلها أو بجوارها التجمعات الجديدة، فكان إفراز الزعماء، أهل الحل والعقد يتم بشكل آلي، فليس في الإسلام ما يمنع أية طريقة تؤدي إلى افرازهم مثل الانتخاب.. خاصة وفي مقاصد الشريعة ومأثورات النبوة العطرة دلائل كثيرة. فعندما طلب النبي ﷺ من طائفتي الأوس والخزرج ان تفرزا نقباءهما.. تم انتخاب اثني عشر نقيباً بحسب عدد كل من الطائفتين.. ولقد أصّل محمد عبده مبدأ عدم جواز تصرف الواحد في المجموع[181].

يقول الشيخ خالد محمد خالد: «وعندي ان المفهوم الحديث للشورى التي زكّاها الإسلام هي الديمقراطية البرلمانية.. ان ينتخب الشعب نواباً عنه يُمثلون ارادته ومشيئته، ويكون هؤلاء النواب حراساً على حقوق الأمة لدى الدولة وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذا طُعِّم المجلس ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود»[182].

وإذن، فشرط النواب أن يكونوا منتخبين من الشعب، ويمكن الهيئة المنتخبة أن تتدارك نقصها في بعض مجالات الاختصاص باختيار عدد من رجال الاختصاص يكونون أعضاء في المجلس أو مشيرين عليه.

الخلاصة: ان الوظيفة التشريعية التكميلية أو الاستنباطية في الدولة الإسلامية إنما هي للشعب أو للأمة تنهض بها في صورة من الصور الثلاث الآتية:

أ ـ بشكل مباشر: عن طريق الاستفتاء أو الانتخاب العام، وذلك في المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية كالأحلاف والمعاهدات والتوجهات الكبرى للسياسات العامة للدولة والبيعة العامة. ففي مثل هذه المسائل، لا سبيل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفته في الإجماع العام أو السياسي.. خاصة وانه في سوابق سيرة النبي ﷺ والخلفاء أمثلة وشواهد كثيرة من هذه الشورى المباشرة ـ وهي الأصل ـ لأنها التطبيق الحرفي لتعليمات القرآن في وجوب اشتراك الجميع في الأمر العام أو السياسة العامة حتى تتحول الشورى إلى نهج حياة للمسلمين في علاقتهم وتقرير شؤونهم في المؤسسة الاقتصادية والمزرعة والقرية والادارة والبلدية والأسرة وسائر مستويات الاجتماع البشري.

ب ـ عن طريق الإنابة.. إنابة أهل الحل والعقد.. فتتكون منهم هيئة شورية تضم الزعامات الشعبية، ذات السيرة الحسنة الناصعة ممن عُرفت بإخلاصها لله ورسوله والمؤمنين وخبرتها وتفانيها في خدمة الشعب.. ويقع إفراز هذه الهيئة في القرى والمدن والأحزاب والنقابات عن طريق الانتخاب. ويمكن في حالة وجود أقلية غير مسلمة تمثيلها في المجلس، ويمكن إثراء الهيئة برجال اختصاص.

---

(١٨١) عبده ورضا، تفسير المنار.

(١٨٢) خالد، الدولة في الإسلام، ص ٥٨ ـ ٥٩.

وتقوم هذه الهيئة بوظيفة الرقابة والتوجيه للحكومة والشعب ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[183]، كما تقوم برسم السياسات وسن القوانين في اطار الشريعة الإسلامية.

ج ـ ووظيفة الهيئة الشورية لا تحتمل إلا وجود هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون قد عرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى والجهاد، ليتولوا مهمة الرقابة على مجلس الشورى ضماناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة في ما يصدر عنه من قوانين وسياسات[184]، بل يمكن اعتبارهم هيئة للاجتهاد الجماعي في كل ما له علاقة بالدين. هيئة مستقلة عن الدولة على غرار المحكمة العليا في أمريكا أو مجلس الدولة في فرنسا أو مجلس حراسة الدستور في ايران.. يرعى انسجام قرارات مجلس الشورى وسائر مؤسسات الدولة مع الدستور وتعاليم الإسلام[185].

ملاحظة هامة: وينبغي في كل الصور أن يكون الهدف لا مجرد التقرير، ولو بأغلبية بسيطة، وإنما الإجماع أو قريباً منه، لأن الشورى لا تستهدف تمزيق الأمة وتكريس التعدد في صلبها، وإنما تحقيق إجماعها ووحدتها. إذ الشورى ليست إلا الصورة.التطبيقية للإجماع في شكل من أشكاله، ولكن الوحدة، وهي مطلب عزيز، لا يمكن الوصول إليها وتثبيتها إلا من خلال الاعتراف بالتعدد واحترامه وتنظيم أساليب الحوار والاقناع والتفاوض منهاجاً لحسم الصراعات وللوصول إليها، أما إلغاء الرأي الآخر بحجة المحافظة على الوحدة فسبيل إلى التدخل الأجنبي وتوفير الفرص للتمزق والتشتت، وتجربة العراق شاهد.

ب ـ البعد السياسي للشورى

قد غلب في حديثنا حتى الآن عن الشورى بعدها التشريعي من حيث كونها التعبير الموضوعي عن سلطة الأمة التشريعية المستقلة تمام الاستقلال عن هيمنة وتأثير الدولة، وانتهينا إلى أن الإسلام قد ارتقى بمقام الأمة إلى مصاف إشراكها في السيادة والحاكمية ضمن سلطان الشريعة، وان الإجماع في صورة من صوره الثلاث المتقدمة هو الصورة التطبيقية للشورى، أما الآن فنريد أن نلقي أضواء مكملة على الشورى في بعدها السياسي ونتناول في هذا الصدد من الحديث المسائل التالية:

(١) **الشورى ونشأة الدولة الإسلامية**: أهم النظريات التي سادت في الفكر السياسي الحديث حول نشأة الدولة تدور حول مبدأ القوة متجسدة في زعيم أو ملك يغلب مَنْ حوله

---

(١٨٣) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(١٨٤) الملاحظ أنه مما زاد من تكريس الطابع الفردي لهذه الأنظمة غياب مثل هذه الهيئة، الأمر الذي جعل حقوق المواطن الواردة في الدستور وما تضمنته التوطئة من النص على إسلامية الدولة مجرد حبر على ورق.

(١٨٥) انظر: «نموذج عصري للاجتهاد الجماعي،» في: الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٥٣.

ويفرض عليهم الخضوع لإرادته، فنشأت بذلك الدولة، وفعلاً فإن كثيراً من الدول قد قامت على أساس الغزو. فيتحول زعيم القبيلة أو الأمير إلى رئيس دولة.

والنظرية الثانية التي اكتسحتها هي نظرية التعاقد، وذلك بافتراض ان الإنسان كان يعيش قبل مرحلة الدولة حياة طبيعية اختلف وصفها بين القائلين بهذه النظرية بين السعادة والشقاء، وإن اتفقوا على الدخول في مجتمع منظم والاستعاضة من الحرية الطبيعية بحرية مدنية، وهذا الاتفاق والتعاقد هو الذي أنشأ الدولة، فالدولة إنما نشأت لخدمة الأفراد وضمان حرياتهم، والحاكم ليس إلا خادماً للشعب ويعبّر عن إرادته[186].

ورغم ما تعرضت له نظرية العقد الاجتماعي من نقد شديد فلا تزال أشهر النظريات في نشأة الدولة، ولعل شهرتها ومحاولتها تأصيل فكرة الديمقراطية والشورى من حيث ان الشعب هو الذي أوجد الدولة فهو صاحب السيادة، وهي مدعوة أبداً إلى خدمته والمسارعة والاجتهاد لاكتساب مرضاته والتنحي عن السلطة إذا فقدت السند الشعبي، لعل ذلك مما ساهم في إغراء معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين بمد خيوط الاتصال والتقارب بينها وبين النظرية الإسلامية.

(أ) الإمامة عقد: لعل أول من اكتشف هذا التقارب ودافع عنه هو القانوني المصري الشهير السنهوري في اطروحته التي قدمها في العشرينيات (باريس ١٩٢٦) (Le Califat)، فقال عن عقد الإمامة إنه عقد حقيقي مستوفٍ شرائطه من وجهة النظر القانونية، وان الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته؛ انه تعاقد بينه وبين الأمة مبني على الرضاء، وهو عقد حقيقي غايته تولية الخليفة السلطة العليا، انه عقد بين الخليفة والأمة، وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة وأن المسلمين قد سبقوا بقرون عديدة إلى نظرية التعاقد وما يلحقها من نظرية سيادة الأمة، ومع ذلك تبقى نظرية التعاقد لدى المسلمين حسب ضياء الدين الريس متفوقة. ذلك أن العقد الذي تحدث عنه روسّو كان مجرد افتراض لأنه بناه على حالة تخيلها في عصور ماضية سحيقة لا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت هو تجربة الأمة من خلال العصر الذهبي للإسلام[187]. ويؤكد هذا إجماع المسلمين[188].

ان الموجب لعقد الإمامة أو طريق ثبوتها هو اختيار الأمة، ويلخص ذلك قولهم «إن الإمامة عقد» وإن البيعة صفة، أو رمز ذلك التعاقد بين الإمام والأمة، ويؤصل بعضهم هذا

---

(١٨٦) شمس مرغني علي، القانون الدستوري.

(١٨٧) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢١٤.

(١٨٨) قد سبق النقل عن أئمة الشيعة المعاصرين أنه في غيبة الأئمة المعصومين لا خلاف بين السنة والشيعة. إن الأمّة صاحبة السلطة، وعن طريق الانتخاب تختار الإمام. «للأمة حق الانتخاب - لمن توفرت فيه الشروط». انظر: منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج ١، ص ٤٠٥.

وعند ابن قدامة الحنبلي: «إن من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت امامته». انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلي، المغني (الرياض: مكتبة الرياض، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٥٢.

التعاقد في بيعات العقبة، وخاصة الثانية بين النبي القائد ﷺ وبين طائفتي الأوس والخزرج على إقامة حكم إسلامي في المدينة، فلم تكن تلك البيعة على الإسلام شأن البيعة الأولى المسماة بيعة النساء، وإنما كانت بيعة سياسية وضرباً من الحلف العسكري[١٨٩]. وكان واضحاً في الخطبة الأولى لأبي بكر، ان المسلمين هم الذين ولّوه، وان طاعتهم له مشروطة بالتزامه الخضوع للشريعة، وانهم هم الرقباء عليه والمسؤولون عن تقويمه إذا اعوج، وأنه لم يصر إماماً ببيعة السقيفة فقد كانت مجرد ترشيح، وإنما بالبيعة العامة في المسجد صار إماماً[١٩٠]. ولقد ردد الخلفاء الراشدون بعده هذه المفاهيم نفسها، وتلقوا جميعهم البيعة العامة من عامة الناس في المسجد، وما اعتبروا أن لسلطاتهم مصدراً آخر غير الخضوع للشريعة ورضى الناس عنهم، وانهم رغم ما حصل من انقلاب في صلب الحكم الإسلامي، فقد ظلت المشروعية واضحة لدى عامة المسلمين، فضلاً عن خاصتهم بأنها إنما تُسْتَمَدُّ من الخضوع للدستور (للشريعة) ومن الشورى (البيعة العامة)، ولذلك حافظ ملوك الاستبداد على صورة الخلافة بعد أن كادت حقيقتها تضمحل، ومن تلك الشكليات البيعة الصورية.. تأكيداً ولو شكلياً لمعنى سياسي عقائدي استقر في ضمير الأمة وهو ان الامام إنما يستمد مشروعية حكمه من رضا الناس وتمثيله إرادتهم عن طريق مبايعة جماعة أهل الحل والعقد له[١٩١].

والنتيجة من كل ذلك: ان الإمامة عقد بين الأمة والحاكم يلتزم فيه الحاكم إنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورتها. وتلتزم له، إنْ وفى بذلك، السمع والطاعة.. وينتج من ذلك، ان الأمة هي مصدر كل سلطاته وان لها عليه السيادة، كل ذلك في إطار الدستور (الشريعة).

مناقشة: رغم ان هذا التيار في ردّ نشأة الدولة الإسلامية إلى التعاقد (البيعة)، قد غدا يمثل الخط العريض في النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة، ويجد قبولاً عاماً من الدارسين بسبب تساوقه مع الفكر الحديث السائد وشواهده الكثيرة من النصوص وتجربة الحكم الإسلامي، فضلاً عمّا يقدمه من سلاح ماض للنضال ضد حكومات الاستبداد في البلاد الإسلامية وبقايا الاقطاع الديني والسياسي، وهو في الوقت نفسه سلاح دفاعي جيد في المعركة ضد الغزو الفكري الذي لا يني يصف الحكم الإسلامي بأنه ثيوقراطي استبدادي، فلا غرو اذن ان تلاقي هذه النظرية قبولاً عاما في وسط الدارسين الإسلاميين خاصة، وقد حمل لواءها نخبة من العلماء الأفذاذ والرواد الكبار أمثال السنهوري وضياء الدين الريس وفتحي عثمان وسليم العوا ومن إليهم.. ومع ذلك، فإن ساحة الفكر الإسلامي لم تخلُ من معارضة هذا الاتجاه. فمن هم حملة لواء المعارضة ضد نظرية التعاقد؟

---

(١٨٩) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٢٥٦.

(١٩٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة: ١٩٦٩).

(١٩١) يقول الإمام الباقلاني: «إنما يصير الامام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد». نقلاً عن: عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ٤٠٥.

(ب) التيار الشيعي: وقد تعاظم شأن هذا التيار في إثر الانتصار الباهر الذي حققته الثورة الإسلامية في ايران ضد النظام البهلوي، وكان الخطاب الايراني الثوري التعبوي الحامل أنّات المستضعفين وآلام القرون وأشواق الاستشهاد من خلال كتابات عدد من العلماء المجاهدين الرواد الذين نظروا إلى الفكر الشيعي وحاولوا نفض غبار القرون عنه وتقديمه رؤية للثورة الإسلامية العالمية وناطقاً رسمياً وحيداً باسم الإسلام ـ وكتابات الشهيد الصدر والمطهري وشريعتي على رأسها ـ قد أطلق موجة عاتية من الفكر الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السُنّة. وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت تجد أفكار هؤلاء الرواد، بل حتى التراث الشيعي قبل أن ينفض الغبار عنه، صدى متعاظماً، وكانت انتصارات الثورة تقوم مقام كاسحات الثلوج أمام الفكر الشيعي تفتح في وجهه الطريق فيتقدم دون مقاومة تذكر. والعجيب انه رغم الاضافات الحقيقية التي قدمها مفكرو الشيعة المجددون، خاصة في مجال نقد الفكر الغربي من منطلق إسلامي، وهو القسم الأكثر صفاء وفائدة في إنتاجهم، وفي مجال بلورة النظرية الإسلامية في المجال الفلسفي ـ وفيه درر ناصعة ـ وفي مجال بلورة النظرية الإسلامية الاقتصادية أيضاً فوائد جمة.. رغم تلك الاضافات وهي كثيرة، فإن الفكر الشيعي الاثني عشري لم يكد يتزحزح قيد أنملة عن منطلقاته العقائدية في مجال قراءة التاريخ وفي مجال الرؤية السياسية للقيادة وعلاقتها بالأمة، عدا القول بولاية الفقيه بشكل موقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم. وهذا النائب، وإن لم يكن معصوماً، فهو يشبهه في صلاحياته وعلاقته بالأمة وموقعه في الدين والدولة... ان النظرية الشيعية لا تزال في هذا المجال تنطلق من مبدأ قياس الإمامة على النبوة: «اننا نعتقد ان الإمامة كالنبوة ـ وحكمها حكم النبوة بلا فرق»[١٩٢]. ولذلك فإن دفع الإمامة كفر، كما إن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد، بل «لقد امتازت الإمامة على النبوة بأنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة، فالنبوة لطف خاص والإمامة لطف عام»[١٩٣]. فماذا تطور في هذا التراث؟

يؤكد السيد محمد مهدي شمس الدين، وهو من الأئمة الشيعة المعتدلين، ان الرئيس ينبغي أن يستمد صلاحيته من الله تعالى بواسطة الامام، وهذا يستمد صلاحيته بدوره من النبي الذي يستمد صلاحيته مباشرة من الله عزّ اسمه[١٩٤].

ولعل أوضح ما كتب في الفكر السياسي الشيعي بعد **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء** للإمام محمد باقر الصدر، **المذهب السياسي في الإسلام** لتلميذه صدر الدين القبانجي (طبع وزارة الاعلام في ايران). فالامام عنده في غيبة المعصوم ـ ودعك من حضوره: «قائد ديني سياسي ترجع إليه الأمة في أمورها الدينية والسياسية ويكون قراره نافذاً عليها في كلا المجالين»[١٩٥]. والأمة لا يمكن عنده

---

(١٩٢) عقائد الامامية، ص ٧٤.

(١٩٣) تلخيص الشافي، ج ٤، ص ١٣١ ـ ١٣٢. نقلاً عن: محمد عمارة، «الدين والدولة في إنجاز الرسول ﷺ،» الحوار، السنة ١، العدد ١ (ربيع ١٩٨٦).

(١٩٤) محمد مهدي شمس الدين، إلى حكم الإسلام (كربلاء المقدسة: ١٣٨٢ هـ)، ص ٥٤.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

أن تبلغ درجة العصمة، أما الفرد منها ـ المعصوم ـ فـ «يمكن أن يبلغهـا ويقترب منهـا نائبـه، انها لا تملك حيال هذا القائد حق الاختيار وليست لها أيـة سلطة[196]، وان للإمـام سلطة مطلقـة على الرعية[197]، والقـرار السياسي ليس لأغلبية الشعب ولا أهل الشورى، وإنما لولي الأمر»[198].

ومع ذلك يحاول القبانجي جاهداً أن يتكلم عـلى البيعة وسلطة الأمـة في تعيين الامـام ودورها في التشريع دون أن يحقق نجاحاً يذكر في إقناعنا بطريقة واضحـة مستقيمة كيف لبشر وقد انقطعت النبوة أن يكون وحده معصوماً أو شبه معصوم ـ كما هـو الحال في ولايـة الفقيه ـ مع أن مجموع الأمة التي ينشأ فيها بعيدة عن العصمة؟

انه لا تفسير لذلك غير الغلوِّ في المحبة. فما رضي إخواننـا الشيعة لأئمتهم منـزلة البشر العاديين فأحلوهم منزلة وسطى بين النبوة وعامة الناس. وهو غلو دفع إليه الاضـطهاد الـذي تعرضوا له ونزوع القلة إلى الدفاع عن كيانها حتى لا تسحق تحت وطأة الكثرة والدولة.

وأعجب من ذلك كله أن الأستاذ القبانجي لم يتحدث طول الكتاب، وهـو يعرض مـا سمّاه النظرية الإسلامية السياسيـة، عن غير مـوقف الشيعة، وليس كـل الشيعة، بـل الشيعة الإمامية فحسب، بل وليس كل هؤلاء، وإنما تيار منهم، ومع ذلك فهو يتحدث بكـل طلاقـة عن إجماع علماء الاسلام! وأئمة الاسلام! ودون أن يخـطىء ولو مـرة واحدة فيـورد إشارة من قريب أو بعيد إلى عالم من غير طائفته أو إلى رأي خـارج نظريتـه، او أن يتواضـع على الأقـل للحق ولمنهج العلم إن ثقل لسانه عن ذكـر مواقف لعلماء آخـرين هم مسلمون؛ أن يتـواضع فيذكر كما كان يذكر العلماء القدامى عندما يتحدثون عن مذهبهم: «قـال أصحابنـا»، وما إلى ذلـك من العبارات الـدالة عـلى عالم الاسـلام الواسـع كـرحمـة الله. وإن تجاهـل الآخـرين وإعدامهم في عالم الفكـر ليس إلا تمهيداً وإعـداداً لإعدامهم عـلى صعيد الـواقع؟ وهـو منهج خطير، لا من حيث إنه في قوالب جديدة يسعى جاهداً لصب مادة تقليدية متعـارفة لا تخـرج عن مسألة العصمة وحديث «الغدير»، والنيل من الأصحاب، بل أدهى من ذلك أن تُعـرَض النظرية المذهبية على أنها الصورة الوحيدة للإسلام، وذلك ما يوحي بنفي جمهور الأمة وإنكار وجوده، فأين من ذلك الدعوة إلى الأخوة الإسلامية ووحدة العالم الاسلامي، وهي أساسيات في التيار العام للفكر التجديدي الشيعي وللثورة الإسلامية ورموزها[199]؟

ولم يسلم من هذا الغلو حتى قائد الثورة ومؤسس الدولة الإمام الخميني نفسه رحمة الله عليه، فقد كتب في الحكومة الإسلامية مقطعاً، كنت أحسبـه زلة عـالم ستُتدارك في الـطبعات

---

(١٩٦) القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص ٢٤٠.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(١٩٩) هذا المنهج الاقصائي الموغل في المذهبية واحتكار النطق بالإسلام لا نجده والحمد لله لدى طـائفة من فطاحل علماء المذهب الذين يتحركون مع تمسكهم بالمذهب في الدائرة الإسلامية الواسعـة. انظر عـلى سبيل المثـال: آية الله محمـد حسين الـطباطبـائي، الميزان في تفسـير القرآن (بـيروت: مؤسسـة الاعلمي، ١٩٧٢)، ومنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة.

القادمة للكتاب، وما بلغني ذلك. فحجة الله هو الذي عيّنه الله للقيام بأمر المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين يجب إنفاذها[٢٠٠].

ومن ذلك قوله: «وان من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مُقرَّب ولا نبي مُرسل»[٢٠١]. هذا على افتراض صحة النقل والترجمة عنه. وليس من إيجابي في هذا الكلام غير تصريحه بأن هذه عقيدة خاصة بطائفة من المسلمين، وهو الأمر الذي لا يرد عادة في كلام العلامة الشهيد باقر الصدر، ولم يرد إطلاقاً في حديث تلميذه القبانجي.

أقول بوضوح، إن التسامح بل الحماس الذي أظهره كثير من مثقفي السنة وعامة الجماهير الإسلامية تجاه إخوانهم الشيعة الإمامية ودفاعهم عن ثورة الإسلام في ايران حتى لاقوا في سبيل ذلك ما لاقوا من العسف والمصادمات مع أنظمتهم، لم يُقابل غالباً برد فعل ايجابي من اخوانهم الشيعة، عدا كلام كثير وجميل حول الوحدة الإسلامية.. أما في العمق، فإن معظم إخواننا لم تزدهم الثورة في ما يبدو إلا يقيناً في صلاح قراءتهم الإسلام وتاريخه وفساد كل قراءة أخرى، ولم تزدهم إلا تحقيراً لجمهور الأمة وما أفرزه من تراث وحركات، وقوي لديهم الأمل في تحويل ذلك الجمهور عن عقائده وربطه بالإمامة والعصمة وبتر أواصره مع تصوراته العقائدية وزعاماته، الطارف منها والتليد؛ وهو أمل خادع ومطمع ليس من ورائه طائل بعد أن سلخت الأمة معظم تاريخها على مثل هذا التعدد، وما أحسبها إلّا ماضية على النهج نفسه في ما تبقى. فليوطن الجميع أنفسهم على قبول التعددية والبحث من خلالها عن التعايش والوحدة، وليعوّلوا على التوسع الدعوي خارج دار الإسلام، بدل اذكاء الصراع في الداخل، على أمل إحداث نقلة في الغرفة المجاورة.

فهل من فيئة إلى الرشد تحرر العقول من فكرة احتكار الحقيقة وادعاء كل طرف لا بمجرد انه أهدى سبيلاً بل ان سبيل الإسلام هو سبيله ولا شيء غير ذلك، وهو نهج خاطىء علمياً مضرّ سياسياً. ولا شك في أنه على الطرف الآخر من هذا النهج تقف الدعوة إلى تكفير الشيعة وتجاوز ما استقر عليه أهل السنة من أن الشيعة الإمامية والزيدية هم من أهل القبلة مع تسجيل مآخذ عليهم. ولقد نشطت الأقلام والمطابع، فألفت وطبعت عشرات المصنفات، وانعقدت عشرات المؤتمرات في تكفير الشيعة والتحريض ضد الجمهورية الإسلامية، وكأن الشيعة كشف جديد، وكأن إيران كانت زمن الشاه سُنّية! فإلى أين تقاد الأمة من طرف قوى التشدد على الجانبين في غفلة عن الأخطار الداهمة على الإسلام.. كياناً وفكرة؟ الأمر الذي يوجب علينا، شرعاً، نبذ كل انحراف صوب الغلو والتكفير وتنمية عناصر وتوجهات الاعتدال والوحدة والتعاون وتحرير وحصر دائرة الاختلاف، وترويض النفوس على التعايش في إطار التعددية ومحاولة الوحدة باستمرار، وتنمية وتوسيع دائرة الاعتراف بالتعددية داخل البنية الإسلامية وخارجها.

---

(٢٠٠) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٧٨.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

خلاصة: هذا التصور حول فكرة التعاقد كأساس لنشوء الدولة والرفض المطلق لها، على اعتبار أن الإمامة منصب إلهي وان المستخف بحكم الوصي أو الرادّ عليه كالمستخف بالله، جل جلاله، أو الراد عليه وهو على حد الشرك بالله(٢٠٢)، ورغم ان العلاقة بين الإمام والأمة تتعدل قليلاً لصالح الأمة في عهد الغيبة، فإن ظلال العصمة والوصية تظل تنوء بثقلها على صورة الإمام.. فيظل صاحب السلطة الحقيقية اذن غائباً، ولكن يتحدث باسمه القائم. فهل هي الأمة التي تختار فقيهاً من الفقهاء ليكون ولي الأمر كما توحي بذلك ظواهر بعض نصوص اخواننا ونصوص دستور الجمهورية الإسلامية؟ أم هو الإمام الذي يؤول إليه بعد ذلك السلطان كله في إطار الشرعية، خاصة وان الإمام الغائب المعصوم ـ على حد رأيهم ـ ليس غائباً عن نوابه بل هو حاضر يسدّدهم ويشير عليهم، وله معهم لقاءات في أوقات مخصوصة(٢٠٣)، بل ان الأدبيات الشعبية تتحدث عن حضوره في المعارك يثبِّت المؤمنين ويعيد الأعضاء المبتورة ويشير على الإمام النائب، حتى إن هذا الأخير لا يقضي بشأنٍ إلا بإذنه(٢٠٤). ولكن هذه الأدبيات الشعبية والمدعومة بمواريث المرجعية وبصمت كثير من علماء المذهب، رغم عدم اعتقادهم إيّاها، ليست محل إجماعهم، أعني فكرة ولاية الفقيه وما عساه قد تلبس بها من ظلال العصمة، واحسب أن الشورى أساس قيام الدولة وعملها، تكسب كل يوم أنصاراً على صعيد الفكر والممارسة، مع أن فكرة ولاية الفقيه رغم ما ظل عالقاً بها من ظلال العصمة مثّلت تطوراً وجسر لقاء.

(ج) العقد أوجد الحاكم ولم يوجد الحكم: الفريق الثاني الذي عارض نظرية التعاقد، انطلق من رفض التأويل الذي قدمه دعاة النظرية التعاقدية إلى البيعة على أنها تعاقد بين طرفين: حاكم وشعب على اقامة الحكم الإسلامي. فمثل هذا العقد غير موجود أصلاً، إذ ان الحاكم في الدولة الإسلامية لا يملك سيادة، وإنما يستمد سلطته من خلال طاعته الله. وهو موظف اختاره الناس لخدمتهم، وعلى ذلك فلا يوجد عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية، ولكنه عقد بين الحاكم والمحكوم من جهة، والله من جهة أخرى، ويُعتبر العقد ساري المفعول طالما نفّذ الحاكم والمحكوم قوانين الله وإرادته، وعلى الناس طاعة حكّامهم الذين اختاروهم وإلا اعتبر عصيانهم خروجاً على الشريعة الإسلامية(٢٠٥).

وبأكثر جلاء يتحدث محمد علي ضناوي عن الفرق بين البيعة والعقد الاجتماعي فيقول: «ونظرية البيعة التي تقوم على أساس التعاقد بين السلطة والمحكومين أوقعت كثيراً من الإسلاميين في شبهة التماثل بينها وبين العقد الاجتماعي الذي ظهر في أوروبا، فقالوا خطأ إن الدولة في الإسلام أوجدها تعاقد المسلمين على إنشاء دولتهم، والحقيقة، ان المسلمين في عقد البيعة لم يتعاقدوا على إنشاء الدولة وإنما تعاقدوا على إقامة الحاكم وهناك فرق كبير

(٢٠٢) من كلام الإمام الصادق (رضي الله عنه) كما يتناقله علماء الشيعة. نقلاً عن: القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص ٢٠٦.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢٠٤) انظر على سبيل المثال جريدة العهد التي يصدرها حزب الله في لبنان.

(٢٠٥) أحمد مظهر، «دراسة حول الديمقراطية،» المباحث، العدد ٤١ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٨٦).

بين الاثنين. والدولة أُنشئت بموجب نصوص قرآنية لا بإجماع المسلمين، تلك النصوص التي لا تقبل التعديل أو التبديل، وبمجرد أن يُسْلِمَ المرءُ يرتبط حكماً بالنصوص ويخضع بالتالي لنظرية الدولة دون أن يتعاقد مع الآخرين»(٢٠٦).

وخلاصة هذا الرأي، ان العقد هو الذي أنشأ الدولة في رأي روسّو. أما في الإسلام، فعقد البيعة لم ينشيء الدولة لأن النص هو الذي أنشأها ـ والمسلمون ليسوا أحراراً طالما هم ظلّوا مسلمين في أن يطبقوا أحكام الشريعة أو يعطلوها. . وإقامة أحكام الشريعة لا سبيل إليها دون أن ينتظم أمر المسلمين تحت قيادة تنفذ حكم الشريعة، واذن فالبيعة أوجدت الحاكم ولم توجد الحكم، أوجدت أداة التنفيذ ولم توجد الفكرة ذاتها والمؤسسة.

الدولة حاجة أصيلة في الاجتماع البشري، وهذا الرأي يلتقي مع فكرة النص الشيعية في موضوع الإمامة، من حيث إن الدولة أوجدها النص الشرعي، فهي حقيقة أصيلة في الاجتماع البشري وليست ظاهرة عابرة طارئة، كما ذهبت إلى ذلك جملة النظريات الغربية، سواء تلك التي استندت إلى القوة أو إلى التعاقد أو إلى فلسفة الصراع الطبقي، فكلها تلتقي حول إمكان زوال الدولة أو القيادة في الاجتماع البشري سواء بزوال القوة أو التراجع في التعاقد أو زوال الصراع الطبقي بزوال أسبابه، أي التفاوت الاجتماعي المبني على التملك الخاص. فوراء كل ذلك فكرة ان الدولة شر أو هي أهون الشر. . على الأقل. . وانها أداة قمع رغبات الناس.

والنتيجة ان الأكثر تساوقاً مع مقاصد الإسلام وقواعده العامة القول بأن الدولة حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف والصراع السياسي، وستبقى إلى الأخير طالما ان المجتمع الإنساني ماضٍ في تطور العلاقات وتعقدها، فالدولة ضرورة اجتماعية وظاهرة صحية في الأمة(٢٠٧).

ولذلك كان رد الإمام علي (رضي الله عنه) حاسماً على الخوارج، إذ قالوا: «لا حكم إلا لله». فقال: «كلمة حق أريد بها باطل. نعم انه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وانه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر»(٢٠٨).

ولقد كان هناك ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة، فالفترة الزمنية التي تعقدت فيها أوضاع العيش واختلفت مشارب الناس وأخذت مصالحهم تتصادم بعد أن كانت الفطرة كافية في تسيير حياتهم فبعث الله الأنبياء، فأنشأوا الدولة، وحكموا بين الناس في ما اختلفوا فيه ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس

---

(٢٠٦) محمد علي ضناوي، المفهوم والتجربة (طرابلس: دار الايمان، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢٠٧) القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص ٧٦. وأصل هذا الرأي مستمد من فكر الشهيد محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي.

(٢٠٨) الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده (بيروت: مكتبة الأندلس، ١٩٥٤)، ص ١٨.

فيما اختلفوا فيه﴾(٢٠٩).

وليس منتظراً مهما بلغ سمو الناس أن يستغنوا عن الدولة طالما ظل الإنسان ﴿لحب الخير لشديد﴾ [العاديات: ٧]، وظل عجولاً جهولاً ظلوماً. وليست الوظيفة الأمنية هي الوظيفة الأساسية للدولة وإن كان لا غناء عنها، وإنما وظيفة التربية والتهذيب وتوفير المناخات الروحية والاجتماعية التي تعين الإنسانية على الترقي اللامحدود، وهي الوظيفة الأساسية للقيادة الإسلامية. قلت لئن اجتمعت وجهتا النظر المتقدمتان في نقد نظرية التعاقد من حيث إن أمر الله هو الذي أوجد الدولة وليس الاختيار، فإنهما تختلفان بعد ذلك مباشرة في تصور انبثاق الإمام أو رجل الدولة، فهل ينبثق من التعيين الإلهي جملةً، كما هو الحال زمن المعصوم؟ أو جزئياً، كما هو الحال في زمن الغيبة ـ وذلك هو موقف الشيعة الإمامية ـ أم هو ينبثق من البيعة، أي من الاختيار، كما هو إجماع جمهور المسلمين؟

(د) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي: الواضح في الفكر الإسلامي إلى درجة الإجماع كما قال علي (رضي الله عنه)، ان القيادة ضرورية للاجتماع البشري برّة كانت أم فاجرة، بحكم ما فطر عليه الإنسان من الاجتماع والحاجة إلى ما تتقوّم به حياته من المعاش والأمن(٢١٠). وان الإسلام، عقائد وشعائر وأخلاقاً وشرائع، لا قيام له بغير دولة تقوم على أسسه، تقيم معالمه، وتحمل رسالته إلى العالم(٢١١). وليس شيء من ذلك محل اختلاف، وان القائلين بنظرية التعاقد لا يمكن بحال حمل كلامهم على ان إقامة الحكم مسألة اختيارية أو ثانوية، فالجميع على وثوق تام بالقاعدة الأصولية: ان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأي مسلم عاقل يمكن أن يدّعي ان إقامة الشريعة ليست أمراً واجباً، أو أن ذلك الواجب يمكن أن ينهض به الآحاد أو يمكن أن يتم في ظل حكم كافر؟ فموضوع التعاقد اذن ـ أي البيعة ـ ليس أصل الدولة الإسلامية أو فكرة الدولة وإنما أسلوب تجسيدها وإدارتها. . غير أن التباين يقع في المصدر الذي يستمد منه الحاكم سلطاته بعد الالتزام بالشريعة ـ هل هو الأمة ـ وهو رأي جمهور المسلمين، أم هو النص من الله جل جلاله؟ هل المستخلف من الله لانفاذ شريعته هو الأمة، والإمام عندئذ ليس إلا أجيراً لديها لإنفاذ إرادتها، فهو مسؤول أمامها ومسؤوليته أمام الله هي كمسؤولية سائر المسلمين، وذلك رأي جمهور المسلمين، أم هو مستخلف من الله مباشرة، وصي على الأمة وهو واسطتها إلى الله، ولا سبيل لديها إلى مرضاة الله دون ذلك الوصي. . كما رأت ذلك ومن قديم قلة من المسلمين هم الشيعة الإمامية في زمن الأئمة المعصومين. أما في غيبتهم فالأمة عند الجميع مصدر السلطة والحمد لله رب العالمين.

---

(٢٠٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣، في تفسير هذه الآية، انظر: محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: دراسة من كتاب الإسلام يقود الحياة (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د.ت.]).

(٢١٠) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.

(٢١١) يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤).

ولولا الآثار النفسية والاجتماعية القريبة والبعيدة التي يمكن أن تتركها كل من النظريتين المتقدمتين حول نشأة الدولة، ما تقحّمنا لجّة هذا الاختلاف، ولقلنا مع د. أحمد البغدادي: إن منهاج الشريعة الإسلامية في السياسة لا يسمح للأفراد بالدخول في متاهات الافتراضات النظرية كالبحث في أصل الدولة وطبيعتها، ولمن السيادة في المجتمع، بل تعمل الشريعة مباشرة في وظيفة الدولة كممارسة عملية داخل المجتمع في ما يتصل بمعاملات الأفراد كواقع حي[٢١٢]. ويكفينا هنا التأكيد أن الدولة الإسلامية ضرورة شرعية وقضية حياتية للأمة المستخلفة المستأمنة على شريعة الله، لا مناص لها دونها للنهوض بأمانة التكليف، وان البيعة ولئن كانت ضرورية في إدارة الدولة فليست أصلاً في وجودها. وإنما وجودها بالنص والطبيعة وإدارتها بالشورى، وبذلك وحده تكون الحكومة الإسلامية، حكومة الله وحكومة الناس، حكومة النص والشورى[٢١٣].

(٢) **نصب رئيس الدولة**: ان من أهم مجالات الشورى إقامة رئيس للدولة. وإذا كان هذا المنصب أخطر منصب في الدولة إذ فيه يتجسد ـ أو ينبغي أن يكون ذلك ـ أفضل ما في شعبه من صفات، أو هو على الأقل، صورة صادقة لحالة الشعب (كيفما تكونوا يولى عليكم)، فليس هناك مجال لعدم تطبيق الشورى العامة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[٢١٤] في مثل هذا الأمر الخطير.

وإذا كانت إقامة الدولة أمراً واجباً، إذ يتوقف عليه إنفاذ الشريعة.. فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى رئيس الدولة؟ وعلى من يجب ذلك؟ وما هي صفات رئيس الدولة؟ وكيف يتم اختياره؟ ما هي حقوق الأمة عليه وحقوقه عليها؟ ما علاقته بمجلس الشورى؟ ما هي ضمانات عدم الجور؟

(أ) **الحاجة الأبدية للقيادة**: ان الاجتماع البشري مهما كان بسيطاً، كالأسرة والعشيرة، لا يستقيم أمره إلا بقيادة. ولذلك ورد في الحديث، إذا كنتم ثلاثة في سفر فلا يحل لكم إلاّ أن تؤمّروا أحدكم[٢١٥]. ولقد تقدم قول الإمام علي (رضي الله عنه)، انه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، وقوله (كرّم الله وجهه): «ليس تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا

---

(٢١٢) أحمد البغدادي، «مفهوم السياسة في المجتمع الإسلامي من منظور الشريعة الإسلامية،» المباحث، العدد ٤١ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٨٦).

(٢١٣) يقول الشيخ السبحاني: «إن الحكومة الإسلامية عند حضور الإمام (المعصوم) حكومة الهية محضة، وأما عند عدم إمكان التوصل إليه فهي مزيج من الحاكمية الإلهية والسيادة الشعبية... فهي الهية من جهة ان التشريع لله بالأصالة، وهي شعبية من جهة ان انتخاب الحاكم وسائر الأجهزة الحكومية العليا موكول للناس» فضلاً عن مهمة التشريع التفصيلي. انظر: جعفر السبحاني، معالم الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ)، ص ٢٤٦.

(٢١٤) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٢١٥) وروى أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن الرسول ﷺ قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم».

باستقامة الرعية». ويردّ ابن خلدون هذه الحاجة إلى ضرورة الوازع الذي يدفع الناس بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل إلى غيره بعدوان[216].

أما الماركسية فلا ترى في الدولة غير جهاز قمع في يد الطبقة المستحوذة على الملكية، يقول انغلز: «ان البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها»[217]، ويقول لينين: «ويبقى الجهاز الخاص ـ الآلة الخاصة للقمع ـ الدولة ـ أمراً ضرورياً».

وبشكل عام، يرى الإسلاميون عامة أن طبيعة خلقة الإنسان انه مزيج من الخير والشر تجعله عرضة للخطأ، وبالتالي يحتاج إلى أن يكون محاطاً به، لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية، أهمها الدولة[218]، تنمّي جوانب الخير والترقي في شخصيته، وتهيؤه لنيل السعادة في الدارين، وتنزعه إذا زاغ.

وعلى أي حال فالاتفاق قائم بين سائر النظريات على ضرورة القيادة للاجتماع البشري بقطع النظر عن تصور الدوافع والمآل.. ولم يشذ عن ذلك سوى تيارات محدودة في الغرب وفي الحضارة الإسلامية. ولقد قدمنا أن الحاجة إلى القيادة في التصور الإسلامي لا تقف عند حدود وظيفة معينة، كوزع الناس بعضهم عن بعض، وإنما هي حاجة عامة تتلخص في إقامة الشريعة وبسط خيرها على العالم وتحقيق التآخي بين البشر وتوفير مناخات مناسبة لترقي الإنسان على كل صعيد، وهي حاجة أبدية، انها الحاجة إلى إقامة الدنيا وحراسة الدين. ولقد أجمع جمهور المسلمين على أن نصب الخليفة أي توليته على الأمة واجب بالشرع والعقل، ومستندهم في هذا أمور منها إجماع الصحابة على تولية خليفة، حتى قدّموا أمر البيعة على دفن الرسول ﷺ، ومنها أن إنفاذ الشريعة لا يتم إلا به؛ واعتبر آخرون أن الوجوب عقلي وليس شرعياً بسبب حاجة الناس. والنتيجة كما ذكر الأستاذ عبد الوهاب خلاف، ان عامة العلماء متفقون على أن من الواجب أن يكون للمسلمين إمام أكبر أو رئاسة عليا تجتمع حولها كلمة الأمة فتكون شعار وحدتها والمنفذة لإرادتها[219]. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا

---

(٢١٦) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢١٧) فلاديمير ايليتش لينين، مختارات (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨)، ج ٢: الدولة والثورة، ص ٢٨٥.

(٢١٨) شذّ عن الاجماع على إقامة امام الأمّة الأصم من المعتزلة وفريق من النجدات من الخوارج. وقد بادت، فقد قالوا بأن إقامة الخلافة ليست فريضة وإنما الفريضة هي إقامة الشريعة، فإذا تمكنت الأمّة من إقامة العدل وإنفاذ أحكام الإسلام دون حاجة إلى الإمام، فإن نصبه يكون غير واجب وإنما هو جائز. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: ١٩٦٤)، ج ٤، ص ٨٤، والبغدادي، المواقف، ص ٦٠٣.

والملاحظ في دراسة الفرق الإسلامية أن أكثرها اعتدالاً أوسعها انتشاراً، وكلما اتجهت فرقة نحو التشدد والتكفير والعنف في تعاملها مع غيرها، مالت إلى الانكماش حتى تسقط الأطراف في هاوية الفناء والنسيان.

(٢١٩) خلاّف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية.

الرسول وأولي الأمر منكم﴾[220]. قال الماوردي «ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمّرون علينا»[221].

(ب) بمن يتعلق وجوب اقامة الرئاسة العامة؟ ذهب الماوردي وأبو يعلى الفُراء إلى أن المكلف بذلك طائفتان من الناس، احداهما أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية من توجد فيهم شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وذلك بناءً على أن طائفة مخصوصة من الأمة هي المكلفة بإقامة الشريعة ـ طائفة العلماء المجتهدين ـ وعلى هؤلاء أن ينصبوا منهم إماماً على الأمة لأنهم الأدرى بحال بعضهم والله أوجب طاعتهم؛ انهم أهل الحل والعقد، منهم أهل الشورى والاختيار، والإمام واحد منهم. . فأين الأمة اذن؟ انها صاحب الحق الغائب في هذا التصور الأخنع، انها في حالة انتظار لما ستفعله طائفة غائبة لم يُعرف لها يوماً حد ولا رسم ولا شكل لأفرادها، الطائفة المسماة بأهل الحل والعقد أو الاختيار أو الشورى في الأمة، إنه تعطيل دور الأمة في النهاية وايكال أمرها إلى المجهول، بل إلى ملوك الإطلاق. وجاء التنظير الدستوري بعد أن استقر الانحراف وفرّخ ونشأت عليه الأجيال، جاء ليقوم في كثير من الأحيان بدور التبرير لذلك الواقع، منطلقاً من قراءات لعهد التشريع مبتورة عن سياقها. ففي عهد التشريع كان المجتمع حركياً، وأفرزت حركته الجهادية وبنيته القبلية زعامات المجتمع الجديد دون حاجة إلى شكليات الانتخاب لأنها كانت معروفة في مجتمع صغير، وجاء زمن الاستبداد والعطالة حيث فصل العلم عن التجربة والسياسة، عن الدين والعلماء، عن الحكام. فنشأت القراءات المبتسرة لعهد التشريع والمفضية غالباً إلى البحث عن أسانيد دينية لتبرير الواقع بدل الثورة عليه. ونشأت كتب السياسة الشرعية معزولة عن الواقع التطبيقي، فكان طبيعياً أن تولد مشلولة عاجزة عن الارتفاع والتحرر من أسر الواقع، فما رأت في التجربة النموذجية للحكم الإسلامي غير حكم النخبة، والنخبة المبعدة آنئذ عن الحكم زمن العباسيين ومن سبقهم وتلاهم هي طائفة العلماء. فكان طبيعياً أنْ تصوّر النموذج الراشدي على أنه حكم نخبة من العلماء، متجاهلة أن تلك النخبة لم تفرزها عرصات المساجد والمدارس وانما ساحات الجهاد ضد الطواغيت، وأنها لم تكن نخبة معزولة بل كانت بحق قيادات جماهيرية أفرزها الكفاح الطويل، فكانت منازلها معروفة وترتيبها واضحاً في صف الصلاة والجهاد ومواقع البلاء، ولو جرت انتخابات ما كان ليفوز غيرها غالباً. نخبة العلماء المبعدة عن السلطة اذن هي جماعة الحل والعقد والشورى، وهم أهل الإمامة، وإليهم يعود اختيار الإمام!! وكان ذلك نوعاً من التعويض والثأر من التاريخ. . وكان طبيعياً أن تقصي كذلك النخبة المعزولة عن كفاح جماهير الأمة عن مسؤوليتها في إقامة الخلافة، وأن يتلقص دورها في الشورى لحساب النخبة، وأن ينتهي الجدل في ذلك المناخ إلى الدوران حول قضايا تافهة وجدليات عقيمة مثل الجدل حول العدد الذي تنعقد به الإمامة: خمسة أو ستة أو اثنان

---

(٢٢٠) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٢٢١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وأبو الحسين محمد بن محمد أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ٣.

فحسب[٢٢٢]، ويفضي ذلك إلى أن تكون البيعة بيعة ذلك النفر المحدود، بل ان البيعة على ما هي عليه من الانحسار لم تبق الطريق الوحيد للخلافة، بل مجرد طريق من طرقها إلى جانب الاستخلاف، والعهد، والتغلب: لقد أورد ابن خلدون الجدل حول عدد أهل الحل والعقد وانتهى إلى قيام الواحد بها، فيعقد بالخلافة رجل لرجل قياساً على الشهادة. . وسقط الحديث عن البيعة العامة، بعد تضايق فقهاء السياسة الشرعية بما ورد حولها من نصوص العهد الأول، فلم يجدوا لها مكاناً ومبرراً غير مجرد توثيق العهد للخليفة الجديد وسد الطريق أمام إمكانية تمرد رجل من أهل الحل والعقد، فلا يجد عندها من العامة اتباعاً طالما أنهم بايعوا الخليفة[٢٢٣].

رجل واحد من الفقهاء السابقين، في حدود علمنا، قام مجاهداً لكسر أطواق القرون، مصححاً كثيراً من المفاهيم وإنْ ذهبت معظم صيحاته ادراج الرياح في زمانه، هو تقي الدين ابن تيمية، فقد أكد هذا العلامة في كتابه الصغير اللامع السياسة الشرعية: ان البيعة العامة هي الحاسمة في تولية الخليفة، وان بيعة أهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً.

فبالبيعة العامة في المسجد، تولى الخلفاء الراشدون، لا ببيعة السقيفة، ولا بالعهد لعمر، ولا باختيار ابن عوف لعثمان[٢٢٤]، وهو تصحيح مهم لمسار تاريخي منحرف أُقصيَتْ الأمة فيه عن دورها وحقها وواجبها فتطايرت الفتن وذرت بقرنها الأوصياء على الأمة فانتحت هذه جانباً تعيش على ذكريات الماضي وتحلم بالقائد الفذ الذي يعيدها إلى ساحة الفعل[٢٢٥]. وطفق الآخرون بوعي أو بدونه يقدمون الأسانيد لتبرير الواقع المنحرف واستمراره. وتنسب إلى الإمام الرازي بعض الأقوال في الاتجاه نفسه[٢٢٦].

وفي العصر الحديث، استيقظ المسلمون على وقع سنابك الغرب تدك حصونهم وتطعن كبرياءهم وتزيل عنهم خدر القرون وتطيح ببقايا حضارتهم ومنها الخلافة. فبدأوا يتحدثون مجدداً عن الخلافة والشورى وأهل الحل والعقد، وبدأ الحنين إلى الماضي جلياً طافحاً في كلامهم، عدا طائفة منهم بدأت تمسك بأعنة اللغة وتتعلم تنقيط الحروف. وكان من هؤلاء الإمام محمد عبده وتلميذه اللذان كانا سباقين إلى تحديث مفهوم أهل الحل والعقد وتقريبه إلى العصر وإعادة الأمانة إلى أصحابها، «الأمة»، فهي الأمينة على شرائع الله، وانطلق البحث عن المؤسسات والتنظيمات الملائمة لأداء الأمانة في هذا العصر. لقد أكد عبده أن أهل الحل

---

(٢٢٢) ويذكر الماوردي أن أكثر علماء الأمة يرون أن الخلافة تنعقد بخمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضى الأربعة، ويراها البعض الآخر تنعقد بالثلاثة يتولاها أحدهم. انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٢٣) انظر في ذلك كتاب: المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٢٩٨.

(٢٢٤) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية.

(٢٢٥) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٩٠٥).

(٢٢٦) نقل التفتزاني عن الإمام الرازي أن الأمّة صاحبة الرئاسة العامة فهي التي تعزل الإمام نفسه وتنهي العقد لأنها المبتدئة. نقلاً عن: الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢١٧.

والعقد هم الزعامات الشعبية في سائر حقول الكفاح الاجتماعي وانهم ممثلون للأمة، وأن الأمة أو نائبها (أهل الحل والعقد) هو الذي ينصب الخليفة، والأمة صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك[٢٢٧].

ولعل أعمق وأصفى عقل قانوني مؤمن في هذا العصر، تجلت على شاشة فكره أنوار الإسلام، فأبان عنها بوضوح وبساطة، هو الشهيد عبد القادر عودة، رحمه الله، يقول تحت عنوان «إقامة الخلافة فريضة»: «وتعتبر الخلافة فريضة من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء، فإذا قام بها من هو أهل لها سقطت الفريضة عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد أثم كافة المسلمين حتى يقوم بأمر الخلافة من هو أهل لها».

ويرى البعض، ان الإثم يلحق فئتين فقط من الأمة الإسلامية، أولاها أهل الرأي حتى يختاروا خليفة، والثانية من تتوفر فيهم شرائط الخلافة حتى يختاروا أحدهم خليفة. والحق، أن الإثم يلحق الكافة لأن المسلمين جميعاً مخاطبون بالشرع وعليهم إقامته، ومن أول واجباتهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وليس أحدهم مأموراً فقط بأن ينظر إلى نفسه وما في يده من الأمر، وإنما عليه أن يعمل على إقامة الدين على نفسه وعلى غيره، وإن كان الاختيار متروكاً لفئة من الناس، فإن من واجب الأمة كلها أن تحمل هذه الفئة على أداء واجبها وإلا شاركتها في الإثم، بل من واجب الأمة أن تنحي هذه الفئة إنْ لم تقم وأنْ تُقدِّم غيرَها لأن الأمة اختارتها وألقت إليها بأمرها لتمثل الجماعة الإسلامية، فإن لم تؤد واجبها سقطت عنها صفتها بما ارتكبت من اثم وزالت عنها صفة النيابة، وكان على الأمة أن تختار فئة أخرى.

وينتهي الشهيد عودة إلى أن إقامة إمام عادل يقيم أمرَ الله من أوجب واجبات الأمة[٢٢٨] مصححاً بذلك مسيرة طويلة خاطئة ومعيداً إلى الأمة دورها القيادي وفعاليتها الحضارية[٢٢٩].

(ج) **كيف تؤدي الأمة هذا الواجب؟** ليس لها من سبيل إلا أن تنظم صفوفها وتخوض الكفاح ضد الظلم والاستبداد، وسيفرز الكفاح جماعة أهل الحل والعقد الذين يقودون الأمة ويعبئون صفوفها، لخوض معركة الحرية والشريعة بحسب ما يناسب من وسائل الكفاح والجهاد من أجل هدف واضح هو إقامة الحكم الإسلامي الديمقراطي على أنقاض أنظمة الاطلاق والانفراد والدكتاتوريات العلمانية الثيوقراطية السائدة، وضد بقايا الثيوقراطية الدينية، فإن كانَ الحكم الإسلامي الديمقراطي قائماً اقتصر الأمر على نصب الرئيس،

---

(٢٢٧) عبده، المصدر نفسه.

(٢٢٨) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤. وعلى نهج عودة سار معظم فقهاء السياسة الشرعية المعاصرين منهم عبد الحكيم حسن العيلي، الذي يرى أن بيعة الخليفة من حق الأمّة تتولاه بأفرادها في كل أرجاء الدولة الإسلامية. وما اختيار أهل الحل والعقد إلا ترشيحاً من هيئة مستنيرة على علم بكتاب الله وسنّة رسوله ومصالح المسلمين. انظر: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ٢٢٩.

فالخطب ليس جللاً. حسب الأمة أن تفرز ممثليها من بين القيادات الشعبية «أهل الحل والعقد»، وهم عادة كما ذكر الإمام الشهيد حسن البنّا لا يخرجون عن هذه الفئات الثلاث.

(١) الفقهاء المجتهدون الذين يُعْتَمَد على أقوالهم في الفُتْيا واستنباط الأحكام.

(٢) أهل الخبرة في الشؤون العامة.

(٣) من لهم نوع قيادة ورئاسة في الناس كزعماء البيوت ورؤساء القبائل ورؤساء المجموعات من زعماء الأحزاب والنقابات(٢٣٠).

فهؤلاء جميعهم، يصح أن تشملهم عبارة أهل الحل والعقد، ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة، والإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد(٢٣١). والمرحلة الثانية بعد افراز مجلس الشورى أو جماعة أهل الحل والعقد، هي اجتماع هذا المجلس ـ كما حصل أول مرة في السقيفة ـ لتصفح وجوه الصالحين للرئاسة حتى تفضي الشورى إلى واحد، ولا مانع شرعياً من أن يكون المرشح أكثر من واحد، بل هذا مطلوب تجنباً للشورى الشكلية، ويبقى المجال مفتوحاً للترشح من خارج مجلس الشورى، لأن بيعة أهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً تتولى الجماهير فيه الحسم، فالمرشح الفائز بأغلبية أصوات الناس، يتولى أخذ البيعة عن الخاصة «أهل الحل والعقد» عن طريق مباشر كوضع اليد في اليد. أما عامة الناس، فيُكْتَفى ببيعتهم في صيغة من الصيغ الحديثة كالإمضاء على بطاقة انتخاب. . ويكون ذلك عهداً منهم على السمع والطاعة للرئيس، في حدود الشريعة، على أن يتعهد وهو امام الجميع بذل أقصى الجهد لانفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة واحترام إرادتها(٢٣٢) التزاماً بالشورى وصيانة الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان عامة، وكل ذلك من مقتضيات الشريعة.

وان لهذا الأسلوب في التولية مصالح كثيرة منها: جمعه بين منافع النظام البرلماني والرئاسي. فالرئيس في النظام البرلماني سلطته محدودة بحدود السلطة التي أقرته وهي البرلمان، ولذلك هو مضطر باستمرار إلى أن يكون اهتمامه بمشكلات النخبة ومحاولة ترضيتها أكثر من اهتمامه بمشكلات الجماهير، ومشاكل النخبة ليس لها حد ـ ولذلك نقل عن الإمام علي (رضي الله عنه) قوله: «إنك لا ترضي العامة برضى الخاصة، ولكنك تدرك رضى الخاصة برضى العامة»(٢٣٣)، فضلاً عما عرفت به الأنظمة البرلمانية من تقلبات ومن شلل جهاز الحكم، حتى ان الفراغ السياسي في

---

(٢٣٠) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٣٧٧.

(٢٣١) تقدم الحديث عن مواصفات جماعة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى.

(٢٣٢) أورد النبهاني في دستوره ملخصاً لطريقة تنصيب رئيس الدولة.

(٢٣٣) أورد هذا المأثور: عبد السلام داود العيادي، الملكية في الشريعة الإسلامية (عمّان: مكتبة الأقصى، [د. ت.]).

بعض البلدان يستمر أشهراً عدة دون رئاسة وزارة أو دون رئاسة جمهورية، وقد تتساقط الوزارات فلا تعمل أكثر من سحابة الصيف نتيجة سحب الثقة من الوزارة أو من وزير عن طريق البرلمان، كما عرف في تركيا وايطاليا. ولذلك اضطرت الأنظمة البرلمانية إلى التراجع لفائدة النظام الرئاسي، كما حدث في فرنسا مثلاً؛ وفي البلدان التي عمر فيها النظام البرلماني، وأشهرها انكلترا، فإن مردّ ذلك إلى رسوخ تقاليد التعدد في ذلك النظام من جهة، وإلى وجود رصيد ثابت في ذلك النظام يتمثل في سلطة الملكة التي تجتمع فيها، من الناحية الدستورية، السلطة التشريعية والتنفيذية والسياسية والدينية، ولا يستطيع البرلمان، على قوته، أن يجبر الملكة على قبول ما لا تريده، ولذلك لا تصدر القوانين إلا بموافقتها، وهي تملك حق الفيتو على قرارات المجلس وتستطيع بمشورة رئيس الوزراء حل البرلمان. ولذلك لا يملك البرلمان وحده سلطة مستقلة، والسيادة إنما هي للبرلمان بمجلسيه وللملكة. ومعلوم أن النظام الانتخابي في انكلترا يجعل للحزب الفائز أغلبية معتبرة في البرلمان عادة، فلا تتفتت الأصوات ويجعل الحكومة جزءاً من البرلمان، كل ذلك يمثل عوامل استقرار لهذا النظام ـ الذي عسر نقله إلى بلاد أخرى[٢٣٤].

أما الرئيس في النظام الرئاسي، حيث يستمد سلطته من الشعب مباشرة، فكثيراً ما يكون ذلك سبيلاً إلى الصراع بينه وبين السلطة التشريعية، رغم أن النفوذ عادة في مثل هذه الأنظمة يميل إلى صالح الرئيس وقد يكون الميل عظيماً.

ومن مزايا هذا الأسلوب في الانتخاب الرئاسي انه يحتفظ من التراث الإسلامي باختصاص جماعة أهل الحل والعقد باختيار الرئيس على اعتبار أنهم أعرف به لأنه في الأصل واحد منهم، على أن معرفتهم هذه لا تكون احتكاراً لوظيفة التولية أي الترشيح، خاصة وان هذا المنصب تنعكس آثاره على الأمة جميعاً، فليس هناك مبرر لاحتجان ذلك. . وهذا الاشتراك في نصب الامام بين أهل الحل والعقد وسائر الأمة، ييسر إقامة التفاعل بين القائد وجماعة أهل الحل والعقد وبينه وبين الأمة عامة، وهو أمر ضروري لنهوض الإمام بوظيفة أساسية من وظائفه وهي قيامه من الأمة مقام الخادم المطيع والأب الحاني والشيخ المربي والمدرس العقائدي الشعبي[٢٣٥].

ويقول الرسول ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم»[٢٣٦].

(د) مواصفات رئيس الدولة: كان اهتمام فقهاء الإسلام بتحديد صفات إمامهم بالغاً فرسموا له في كثير من الأحيان صورة مثالية انموذجية ناصعة قد يندر توفرها، صورة تجعله التجسيد الفعلي للمثل الأعلى، للرسول والنجوم المحيطة به من الأصحاب عليهم السلام.

---

(٢٣٤) المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٢٣٥) إن الأدبيات الإسلامية في توصيف الإمام بمكارم الأخلاق غزيرة. انظر: عبد السلام ياسين، الإسلام غداً (طبع في المغرب).

(٢٣٦) رواه مسلم.

وان اشتراط الكمال أوقع فقهاء السياسة الشرعية في مطبات، ربما كانت السبب في ابعاد السياسة الشرعية عن الممارسة الفعلية ودفنها في كتب الفقه، علماً بأن اشتراط الكمال، إنما يصادر مبدأ الشورى من أساسه وهو فرض: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[٢٣٧]، إذ ما حاجة الكمال إلى المشاورة!

فماذا اشترطوا في الإمام؟

(١) **الإسلام**: وهو شرط بديهي في دولة عقدية: الإسلام عقيدتها، وإنما قامت لإنفاذ شرائعه وخدمة أمته ونشر رسالته.. وليس افتراض شرط عقائدي شرطاً خاصاً برئيس الدولة الإسلامية، بل هو شرط في كل رئيس دولة ـ سواء نطقت الدساتير بذلك أو جرى العرف، ولا حديث لنا هنا عن دول الكتلة الشرقية حيث الحاكمية للحزب الواحد القائم على المعتقد الماركسي، وحيث يحرم من لا يحمل تلك العقيدة، لا من حق المشاركة في الحكم في أي مستوى من المستويات مهما سفلت ـ ودعك من قممها ـ بل حتى من حق الحياة، وحقه في اسمه ـ وحتى حقه في أن يدفن وفق معتقداته[٢٣٨]. كيف لا وتصور الماركسية للدولة انها جهاز للعنف ضد المخالفين وأن ديكتاتورية البروليتاريا هي الحزب الأكثر بطشاً والأشد قسوة، ويفسّر «لينين» معنى ديكتاتورية البروليتاريا فيقول: «المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادىء والتي تقوم مباشرة على العنف»[٢٣٩].

قلت لا حديث لنا هنا عن الكتلة الشرقية الماركسية، فالقهر الايديولوجي والمادي روحها وشريعتها التي لا تحدها حدود، فكيف يُتصَور للمخالف حق في المشاركة السياسية؟

ولا حديث لنا عمّا يمارسه الكيان الصهيوني أو النظام الهندي في كاشمير من بطش ضد المسلمين، رغم ما ينسب إلى هذين النظامين من ديمقراطية!! وإنما دول الديمقراطيات الغربية نفسها، التمييز العنصري فيها ضد الأجانب ممارسة معتادة[٢٤٠]. وعلى الصعيد الدستوري والقانوني فإن هذه الدولة لا تعترف لأحد بحق المشاركة السياسية، كتكوين الأحزاب فضلاً عن الترشح للمناصب العليا دون أن يكون معترفاً بعقيدة الدولة القائمة. ففي كثير من

---

(٢٣٧) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩، والمرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٩٤.

(٢٣٨) ربما يمكن الرجوع إلى تقارير المنظمات العالمية لحقوق الإنسان للوقوف على شيء من جرائم الحكم الماركسي في بلغاريا ضد المسلمين مثلاً، أو الحكم الصربي، فضلاً عن الملف الدموي لكل الأنظمة الشيوعية والأنظمة الدينية البوذية والمسيحية واليهودية والديمقراطيات الغربية الاستعمارية ومحمياتها في بلاد العرب والمسلمين.

(٢٣٩) فلاديمير ايليتش لينين، المؤلفات الكاملة، ج ١، ص ٣١.

(٢٤٠) ما يكاد يمر يوم على الممتحنين بالهجرة من أهل شمال افريقيا في فرنسا (بلد الثورة بلد الحرية والأخوة والمساواة) دون أن تزهق روح أحدهم. وقصة الفتيات الثلاث المتحجبات وما أقيمت حولهن من ضجة ليست بالبعيدة حتى رفع الأمر إلى أعلى سلطة قضائية في الدولة فأصدرت حكماً أطلق للمدرسة حرية التصرف في مصير الفتيات وكانت فضيحة للحرية والديمقراطية في فرنسا. وإن كان يحمد لمجلس الدولة أن أعاد الأمور إلى نصابها أخيراً.

الأنظمة الجمهورية لا يسمح بقيام حزب يدعو إلى الملكية، بل ان بقية أعضاء الأسرة الملكية التي كانت حكمت فرنسا قبل الثورة ممنوعة حتى من التوظيف العمومي فضلاً عن المسؤولية السياسية[٢٤١]. بل ان العرف الأمريكي يذهب في قمة الديمقراطيات الغربية إلى أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة تعرف باسم W.A.S.P وهي اختصار لمواصفات أبيض وانكلوسكسوني وبروتستانتي[٢٤٢]، وان انتقال الرئاسة الأمريكية من حزب إلى حزب يقضي حسب العرف الأمريكي بأن يقدم حوالى ألفين من الموظفين الكبار في الادارة السابقة استقالتهم إلى الرئيس الجديد حتى يتسنى له اعادة بناء ادارته الجديدة بأكبر قدر من التوافق والانسجام، لأن الحزب الجديد يتبنى سياسة معينة، ومن حقه أن يعيد بناء الادارة بالشكل الذي يخدم تلك السياسة[٢٤٣]. ثم ان المساواة لا تعني بحال التفريط في النظام العام للدولة. ولا شك ان مفهوم النظام العام يختلف من دولة إلى أخرى حسب مكونات تلك الدولة. . المهم ان المحافظة على المكونات الأساسية لكل دولة، مما يدخل في مفهوم نظامها العام، تمثل إطاراً للحريات العامة. . لا يمكن إهماله[٢٤٤]. ولا شك ان الإسلام، في دولة إسلامية، يمثل مكوناً أساسياً للنظام العام فيها، فما ينبغي السماح بأية ممارسة فردية أو جماعية تمثل تهديداً حقيقياً له وليس مفترضاً. وان وجود غير مسلم في موقع الرئاسة العامة يمثل تهديداً مباشراً لهوية الدولة أي لنظامها العام، ولو أمكننا أن نتصور في نظام جمهوري رئيساً لا يؤمن بالمبدأ الجمهوري بل بالنظام الملكي، أو تصورنا في نظام اشتراكي رئيساً كافراً بالاشتراكية، لأدركنا بداهة اشتراط إسلامية رئيس الدولة. ومن الطبيعي أن لا يجد هذا الشرط قبولاً لدى خصوم الإسلام من الملحدين واللائكيين، خاصة ممن لا يملكون ثقافة قانونية يدركون بها مقتضيات الاختلاف المذهبي بين الدول ومنها الاختلاف بين طبيعة الإسلام والمسيحية مثلاً، . . أو ممن هم رافضون جملةً مفهوم الدولة الإسلامية ومصرون على فرض تصورهم الكنسي للدين على الإسلام، من حيث انعدام علاقته بالدولة، وليس هنا موضع مناقشتهم وتحرير عقولهم من براثن التغريب والتلقينات التي ملئوا بها حول الدولة الدينية، مع أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية كما عُرفت في التاريخ الأوروبي لأن الأمة في دولة الإسلام هي صاحبة السيادة على الحكام وسياساتهم. . فهي من هذا الوجه دولة مدنية بالمعنى الكامل، ومن كل وجه، كما سبق للشيخ محمد عبده وغيره تأكيده.

---

(٢٤١) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠).

(٢٤٢) لم تخرج الرئاسة الأمريكية عن هذا الوصف إلا في حالات نادرة.

(٢٤٣) هويدي، مواطنون لا ذميّون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ص ١٥٤ـ ١٥٥.

(٢٤٤) ورد في فصل «القيود على حرية الرأي» من كتاب العيلي ما يلي: «تتحدد القيود على الحريات العامة تبعاً لمدلول فكرة النظام العام التي تسود النظم السياسية المختلفة، والنظام العام هو مجموعة المصالح الأساسية للجماعة أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً دون استقراره عليها، ونظراً لاختلاف النظم السياسية فإن فكرة النظام العام يتغير مضمونها من جماعة إلى أخرى» انظر: العيلي، الحريات العامة، ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

فضلاً على ذلك، فإن مبدأ المساواة، وان استبعد مبدأ التمييز على أساس العرق واللون والمكانة الاقتصادية، فإنه لا يستبعد مبدأ التصنيف والتفاضل على أساس وصف مكتسب كالعلم مثلاً ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٢٤٥] أو المبدأ الخلقي «هل يستوي الخبيث والطيب»، وما إلى ذلك من الأوصاف.

ولا شك أن الوصف الديني في دولة تقوم على الإسلام، غالبية مواطنيها مسلمة واختارت الإسلام مرجعية عليا للدولة، وصف أساسي يتعلق بالسيادة والنظام العام للدولة، فإن هذا الوصف يسمح بايراد استثناءات على قاعدة المساواة يفرق فيها بين المسلم وغير المسلم استيفاء لشروط معينة في وظائف معينة تقتضيها طبيعة الدولة ونظامها العام، واشتراط الإسلام هنا هو من قبيل المواصفات والمؤهلات لبعض الوظائف في الدولة الإسلامية، وينبغي أن لا يُحْمَل ذلك باعتباره انحيازاً يقوم على التفرقة الطائفية. ذلك ان هناك فرقاً بين التصنيف (Classification) وبين التمييز (Discrimination). التصنيف لا يتعارض مع المساواة ولكن التمييز يتعارض مع العدل[٢٤٦]. كيف لا يُشترط إسلام رئيس مهمته الأساسية اقامة الدين وتوجيه سياسة الدولة في حدود الإسلام وتربية الأمة على الإسلام والتقدم أمامها في محاريب الصلاة ووعظها على المنابر.. والقيام فيها مقام التأسي الإسلامي؟

ولقد حسم القرآن هذا الأمر فاشترط أن يكون ولي الأمر مسلماً ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[٢٤٧]، فذلك شرط الطاعة.

وان من قبيل العبث والتكليف بما لا يطاق، ان يطلب من غير المسلم النهوض بأمانة حراسة الدين وسياسة الدنيا ـ وهي وظيفة رئيس الدولة ـ ونحن من أجل الوضوح النظري، نؤكد على إسلامية رئيس الدولة، لأنه على المستوى العملي، فإن الحكم الإسلامي الذي ندعو إليه إنما هو في البلاد الإسلامية، وهذه غالبيتها مسلمون[٢٤٨].

(٢) العلم: ولم تكتف كتب السياسة الشرعية باشتراط الإسلام في الإمام، بل اشترطت أن يكون عالماً بالإسلام، محسناً في إسلامه.

ولقد اختلف الفقهاء حول تعيين درجة هذا العلم، هل هي درجة الاجتهاد، وهو ما

---

(٢٤٥) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٢٤٦) هويدي، مواطنون لا ذميّون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ص ١٥٥. وقد سبق إلى تجلية هذا المعنى عبد الكريم زيدان في كتابه: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين (بيروت: ١٩٧٦).

(٢٤٧) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٢٤٨) الملاحظ هنا أن معظم الدساتير العربية قد نصّ على إسلامية رئيس الدولة ومنها الدستور التونسي، وهو تنصيص مضلل خاو من كل محتوى طالما لم يتضمن معظم تلك الدساتير مواد تفرض الشريعة المصدر الرئيسي لكل تشريع، ولا اشتمل على مؤسسة دستورية تتولى مراقبة دستورية القوانين. ويقوم بالاحتساب على رئيس الدولة ومدى التزامه، في حياته العامة والخاصة، القانون ومعايير الأخلاق، حتى لا يكون مضرب الأمثال في ما لا يرضي الله وعباده.

اتجه إليه جمهور القدامى وقبلوا استثناء درجة التقليد، على حين اتجه معظم المحدثين إلى الاكتفاء بأن يكون لديه المام بأساسيات الدين وأحكامه العامة، وزادوا على ذلك «انه يجب ان يكون مثقفاً ثقافة عالية ملماً بأطراف من علوم عصره، وإن لم يكن متخصصاً في بعضها، وأن يكون على علم بتاريخ الدول وأخبارها والقوانين الدولية»[٢٤٩].

(٣) العدالة: ولا يكفي مجرد العلم بالإسلام أياً كانت درجته، بل لا بد من التخلّق بأخلاقه والإلتزام به، وتلك هي صفة العدالة. ولقد عرّف البغدادي الرجل العدل بأنه «من عرف أداء فرائضه ولزوم ما أُمر به وتوقي ما نُهي عنه وتجنب الفواحش المسقطة وتحري الحق والواجب في أفعاله والتوقي في لفظه مما يثلم الدين والمروءة»[٢٥٠].

ويلخص محمد أسد الشروط الثلاثة المتقدمة في هذه العبارة «أن يكون مسلماً تقياً» عملاً بتوجيهات القرآن ﴿ان اكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٢٥١]، معتزاً بالإسلام وحضارته.

(٤) أن يكون بالغاً عاقلاً راشداً: فلا تصح إمامة الصبي ولا المجنون لأنهما غير مكلفين، لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المبتلى حتى يعقل»، فالصبي لا تصح منه البيعة فضلاً عن أن يكون إماماً، وكذا المجنون.

ولا يكفي في الامامة العظمى شرط البلوغ، فإن هذا المنصب الخطير يقتضي علماً وتجربة ومعاناة لأحوال الناس وتاريخ الأمم وتمرساً في الادارة والتنظيم وحصول قدر كافٍ من التفاعل بين القائد والأمة وابتلاء له في اليسر والعسر، واستعانة فوق ذلك كله وقبله بالله.. وهي صفات لا يُدرَكُ جلها في فترة الصبا والمراهقة القصيرة.. ولذلك قد أصاب من قاس الأمر في حدّه الأدنى على ولي اليتيم الذي لا يسلّم إليه منظورُه أمانتَه بمجرد البلوغ، بل لا بد من الاطمئنان إلى رشده ﴿فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾[٢٥٢]، فإن كان شرط البلوغ غير كاف لتسليم أمانة المال فكيف بأمانة الأمة كلها؟ ان ما شرطه الفقهاء من علم وعدالة لا يولدان مع الإنسان ولا ينبتان مع بصيلات شعر لحيته وشاربه، أو غير ذلك، وإنما يكتسبان بالدربة والممارسة وعلك الأيام وكثرة التجارب، ولن يتحقق ذلك إلا في سنوات متأخرة. وبناء على ذلك فبإمكاننا أن نضيف إلى شرط البلوغ الرشد الذي لن يتحقق قبل سن الأربعين سنة هجرية، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لم ينزل رسالته على سيدنا محمد ﷺ إلا في هذا السن.. ولعل أحداً لا ينبغي أن يضطلع بخلافة محمد عليه السلام إلا بعد أن يبلغ من العمر كحد أدنى ما بلغه محمد ﷺ عندما أنزلت عليه الرسالة[٢٥٣].

---

(٢٤٩) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، ص ١١١.

(٢٥٠) الكفاية، ص ٨٠. نقلاً عن: المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٨٧.

(٢٥١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٥٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦.

(٢٥٣) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص ١٣٨ - ١٣٩.

ان سن الأربعين تُعدّ سن نضج الشخصية واستقرارها. . فضلاً عن كونها فترة كافية لاختبار سيرة ذلك المرشح وشخصيته. . فإذا نجح في المرور سالماً من ابتلاءات الشباب وتقلباته وعرفته المساجد وساحات النضال الشعبي، وتفاعل مع الجماهير، حري أن يوثق به. عن ابن عباس، قال: «سمعت النبي ﷺ يتخوّف على أمته ست خصال: إمرة الصبيان وكثرة الشرط والرشوة في الحكم وقطيعة الرحم واستخفاف بالدم وكثر يتخذون القرآن مزامير يقدمون الرجل ليس بأفقههم ولا أفضلهم يغنيهم غناء»[٢٥٤].

(٥) الكفاءة: قال ابن خلدون: وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها كفيلاً لحمل الناس عليها عارفاً العصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح. وهي عند الماوردي: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيعة وجهاد العدو. ولعل المقصود بالكفاية ليس القدرة على قيادة الحروب، فإن تلك كفاية خاصة لها أصحابها مثل سائر الكفايات الفنية، وإنما المقصود القدرة على قيادة الناس وتوجيههم[٢٥٥]، وقوة الشخصية حتى لا يكون ألعوبة بيد غيره[٢٥٦]، ويلحق بشرط الكفاية القدرة البدنية على النهوض بأمانة الامامة، وأهل الاختصاص يمكنهم تقدير المدى المخل بالقدرة البدنية.

- مسألة القرشية: ذهب جمهور الأمة إلى اشتراط القرشية في الامام مستندين إلى أحاديث صحيحة تؤكد هذا المعنى، بعضها يخبر ان الأئمة من قريش، ما أطاعوا الله وحكموا فعدلوا ووعدوا فوفوا واسترحموا فرحموا[٢٥٧]، فإن سقطت تلك الصفات زالت عنهم الخلافة. وبعضها بصيغة الأمر «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم» و«قدموا قريشاً ولا تقدموها» وهما يثبتان ما يجب للأمة في حق قريش ما دامت مستقيمة على أمر الله[٢٥٨]. ولقد طعن البعض في هذه الأحاديث بالضعف بسبب مصادمتها أصلاً من أصول الشريعة: المساواة بين المؤمنين ومنع التفاضل بالأنساب والقبائل. وتمسك بها آخرون، وأوّلها فريق ثالث[٢٥٩].

ولعل خير من جلى هذه القضية المعماة وجعلها متساوقة مع كليات الشريعة التي دعت إلى المساواة بين الناس وإسقاط كل معاني التفاضل القائمة على العرق واللون والقبيلة والقوم والثروة والشهرة، حتى لا يبقى إلا الإيمان والعمل الصالح مقياساً للتفاضل بين البشر - خير من أسقط الأقنعة التي أحاطت بهذه الأحاديث دون أن يسارع إلى تضعيف بغير ضعف، هو

---

(٢٥٤) رواه أحمد والطبراني، والكثر بقية العنقود إذا أكل ما عليه من عنب.

(٢٥٥) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١١٢.

(٢٥٦) المرادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص ٩٦.

(٢٥٧) رواه البخاري.

(٢٥٨) عودة، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٥٩) ذهب الإمام المقبلي إلى أن هذا الحديث ليس إلا مجرد إخبار بما سيحدث. وذهب الإمام الجلال إلى أنه إخبار بما يكون لا بما يجب. نقلاً عن: الوزير، تصحيح المسار، ص ٧٤ - ٧٥.

علاّمتنا عبد الرحمن ابن خلدون، فقد رأى أن أحاديث إمامة قريش لا تتعلق بأمر ديني يجعل قريشاً طينة خاصة متميزة، وإنما الأمر يتعلق بمصالح سياسية تهم وحدة الجماعة الإسلامية واستقرار نظام الخلافة فيها. . وهو أمر يقضي من الإمام أن يكون مستنداً إلى تكتل شعبي قوي (عصبية).

وفي زمن كانت القبيلة تمثل التركيب الاجتماعي الأساسي، كان من الطبيعي أن لا يستقر الحكم ما لم يكن مستنداً إلى القبيلة الأقوى التي لا تنازع زعامتها. والثابت تاريخياً أن أحداً من العرب لم يكن ينازع قريشاً زعامة العرب ـ ولا عجب إن اقتضت حكمة الله أن تكون النبوة فيهم. ولقد كان هذا المعنى واضحاً في خطاب أبي بكر، يوم السقيفة في مجلس شورى الصحابة، وهم يتداولون الرأي في خلافة النبي لمن تكون، فذكر أبو بكر الصديق: ان العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش. وكانت صياغته أحاديث الإمامة ليست صياغة دينية وإنما صياغة سياسية أي قائمة على المصلحة. . ولقد ظل الأمر كذلك، أي ظلت الامامة في قريش حتى انحرفت عن نهج الإسلام فأترفت وضعفت وخرج منها الحكم إلى أمم أخرى مثل الترك، هي أقوى منها عصبية وشوكة. واذن فأحاديث الإمامة في قريش، تكشف عن سنّة اجتماعية يجب احترامها. . هي قيام الدول على ما في العصبية من قوة التغلب، وما يمكن ترجمته بمصطلحات عصرنا، على أقوى التكتلات في المجتمع مثل التكتلات الحزبية والجهوية.

فإذا قام الأمر على غير ذلك مثلما هو الشأن في أيامنا عندما لا يستند حاكم إلى حزب قوي وإنما إلى تآلف بين جملة من الأحزاب قد يكون حزبه أضعفها، فليس بعيداً أن يسارع إلى الحكم الوهن والتقلب والضعف، ان الحكم قوي ما استند إلى عصبية قوية. ولا شك أن العصبيات تختلف من مجتمع إلى آخر بحسب نوع تركيبته، المهم حصول المقصد الشرعي وهو استقرار الحكم وقوته، لا بالبطش والارهاب وإنما بتمثيله القطاعات الأساسية في المجتمع. المقصود اذن ان تكون تمثيلية الحكم قوية حتى يتم التوازن بين مقتضيات الشورى (الحرية) ومقتضيات النظام.

ولا شك أن من أفضل الوسائل للكشف عن تلك التمثيلية وسيلة الانتخاب، فاشتراط القرشية مسألة سياسية وليست قضية دينية مؤبدة، مسألة سياسية تتجه إلى تحقيق مصلحة شرعية هي وحدة الأمة، وسبيلها قوة النظام السياسي، وسبيل ذلك استناد الحكم إلى تكتل شعبي قوي يحد من نزوعات التشقق والتفتت ويقتصد في استعمال القوة ويوفر المنعة والاستقرار للأمة، ويحقق الإجماع الضروري.

الخلاصة: ان رئيس الدولة الإسلامية ينبغي أن يكون مسلماً محسناً في إسلامه، وأدنى ذلك أن يُعرف عنه صحة الاعتقاد والتصور والغيرة على الدين وحب العلم والعلماء والحرص على أداء الفرائض واجتناب المحرّمات، والأمانة وحسن الخلق، متمتعاً بقوة الشخصية والقدرة الجسمية، مما يؤهله لخدمة الأمة وقيادتها بكفاءة. وان يكون قد بلغ سن النضج والاستقرار (٤٠ سنة)، فخبر الحياة والناس وخبروه، وحقق قدراً مرضياً من التفاعل مع هموم

الناس، وشهد له أهل الحل والعقد (ممثلو الأمة) بالدين والأمانة والكفاءة، فكان أكفأهم في مجمل ذلك. . وحبذا لو جمع إلى ذلك شفافية في الروح ونورانية في الفكر تؤهلانه لكفاءة النهوض بمهمة الشيخ المربي والمصلح الرائد[٢٦٠]، وأن يكون حائزاً إجماع الأمة أو أغلبيتها.

(هـ) هل من طرق أخرى للوصول إلى الرئاسة العامة؟ قد تقدم ان الامام نائب عن الأمة في انفاذ الشريعة وصيانة الوحدة ونشر الرسالة، يعاونه في ذلك أهل الحل والعقد ثم سائر أفراد الأمة، وان طريق هذه النيابة هي البيعة الخاصة (بيعة أهل الحل والعقد) والبيعة العامة يشترك فيها جميع المسلمين في الأقطار الإسلامية كافة في حال الوحدة السياسية للأمة، أو ممن هم داخل اقليم الدولة[٢٦١] في حال تعدد الدول الإسلامية، وهي الحالة الاستثنائية، وذلك تعبيراً عن أن الأمة هي الموجبة لعقد الإمامة. فهل هناك طرق أخرى لعقد الإمامة غير هذا الطريق؟

(١) الاستخلاف (ولاية العهد): ذهب كثير من الفقهاء إلى أن رئاسة الدولة تثبت باستخلاف الرئيس القائم لأحد بعده، قريباً منه نسباً أو بعيداً. ذهب إلى ذلك المالكية والشافعية والحنابلة وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج، حتى نقل بعضهم إجماع المسلمين عليه[٢٦٢]. بل ذهب ابن حزم إلى أن هذا الطريق، في عقد الإمامة، أصحّ الطرق وأفضلها، سواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته، كما فعل رسول الله بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز. وهذا الوجه هو الذي يختاره وأنكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الامامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يُتخوف من الاختلاف والشغب مما يُتوقع في غيره بقاء الأمة في فوضى[٢٦٣].

وإذا حصل واستخلف الإمام على الأمة أحداً بعده وجب عليها إنفاذه كما فعل أبو بكر بالعهد إلى عمر، وأجمعت الصحابة على تنفيذ ذلك العهد[٢٦٤]. ولقد استندوا في صحة الاستخلاف إلى وقائع تاريخية وإلى ما حصل من إجماع على ذلك وعلى المصلحة[٢٦٥].

(٢) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي: ويشعر المرء بالقرف من استمرار هذا العفن قائماً في تراثنا الديني وفكرنا السياسي، ويضع يده مباشرة على هذه الألغام التي قوّضت حضارة الإسلام وأسلمتنا إلى الإنحطاط. انه من غير ثورة شاملة تطيح بهذه السموم التي لا تزال تجري في دماء الأمة وتشل طاقاتها وتجهض انتفاضاتها وتحبط أحلام نهضتها، فلا أمل في

---

(٢٦٠) يقول الداعية المغربي المجاهد أخونا الشيخ عبد السلام ياسين: «أميرنا هو رجل التوفيق النوراني». انظر: ياسين، الإسلام غداً، ص ٩٠٨.

(٢٦١) علي، القانون الدستوري، ص ٢٣٢.

(٢٦٢) أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٢٤٥.

(٢٦٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٦٩.

(٢٦٤) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ٢٨٥.

(٢٦٥) أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

انطلاقة متينة قوية قاصدة منتجة الحضارة من جديد في أمتنا. إذ لا يزال يضيع شطر كبير من جهودنا، لا في مقاومة الغزو الفكري ونشر الإسلام وبناء مؤسسات النهضة، بل في اجترار الانحطاط وإعادة انتاجه وفي أفضل الأحوال في مقاومته بمنطقه نفسه.

ان أقلامنا لا تزال منغمسة في المداد المسموم ومع ذلك نطمع في أن نكتب بها تاريخاً جديداً للإسلام. لا يزال قسم من الأمة يتحدث عن العصمة والتنظير لها، وشطر آخر عن القيادة التي تستشير لمجرد الاستئناس، وعن رئيس الدولة الذي هو الدولة[٢٦٦]، وعن الاستخلاف وولاية العهد، وكأن ما استند إليه كل ذلك شيء مذكور يستحق مجرد الالتفات إليه فضلاً عن الوقوف لمناقشته وكأنه أمر جاد، ولكن ماذا نفعل وصواعق الإجماع تهبط كالمصائب على رؤوسنا؟ ان المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث أو الإمام الوصي! أي أجمعوا على مصادرة حريتنا وحقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا والأجير الذي يعمل لنا؟ ماذا نفعل ونحن لا نزال نقرأ آيات وأحاديث الشورى من جهة، ومع ذلك نلقي سمعاً لهذه الإجماعات الساقطة من جهة أخرى، دون أن نتفطن أننا قد دخلنا جحر الضبّ الذي دخله من سبقنا من أهل الديانات المهترئة فحق علينا وصفهم ﴿مَثَلُ الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾[٢٦٧]. فويل لتاريخ الازدهار من ليالي الانحطاط، هل نحن أهل لوراثة الخلافة الراشدة ونحن نلقي عليها بمزابل انحطاطنا؟ ونقرأ صفحاتها الناصعة وعلى أعيننا نظارات ملطخة بجهالات القرون؟ لقد أنطقنا ذلك العهد الزاهر بما يأباه عليه فقهه النيّر في الدين وعقله المستقيم في السياسة.

ـ تقوّل أدعياء التشيع على رسول الله ﷺ فجعلوا نظامه الشوري كسروية وراثية يتسلمها الأحفاد عن الأجداد كما يتسلمون المواريث. حاشى أهل أطهر بيت أن ينسب إليهم دنس النظام الوراثي ـ انه النظام الوراثي مهما اختلفت العناوين. وتقوّل أدعياء التسنن على نبيهم، فأولوا إنابته لأبي بكر في الصلاة على أنه استخلاف، وكأن المصطفى وهو الذي أوتي جوامع الكلم وهو نبي البيان والملحمة، عجز أو خشي أن يقولها صريحة.. ولماذا انتظر أيام الغرغرة ولم يقلها في بيانه التوديعي للأمة في حجة وداعه: ان أبا بكر خليفتي عليكم؟

وهل لو خطر مثل هذا الاحتجاج الذميم على بال أحد من أهل الشورى يوم السقيفة، هل كان يتردد في إلقائه والجدل محتدم حول الأجدر بخلافة النبي هل هو العي أم الخوف؟ لقد كان الأمر يُحسم لو كانت هذه حجة أو شبه حجة، وإذا كان الصديق قد تلقى الأمانة بعد ترشيح عمر وأبي عبيدة له في مجلس الشورى في السقيفة، وبعد أن قبل هذا الترشح إثر مناقشة حامية عميقة، وبعد بيعة عامة في المسجد، هل يتصور انه قد غدا صاحب حق أبدي فيها يعهد بها لمن يشاء حتى يظن أن ترشيحه عمراً هو من قبيل الاستخلاف الملزم، كما يوصي الإنسان بأملاكه الخاصة إلى من يشاء؟ وحتى هذا مقيد في الشرع بقيود؟

لماذا كانت هناك بيعة عامة لعمر في المسجد؟ هل كان المسلمون يضيعون أوقاتهم في

(٢٦٦) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام.

(٢٦٧) القرآن الكريم، «سورة الجمعة،» الآية ٥.

شكليات أم كانوا واعين بأنهم يبرمون عقوداً ويؤدون واجبات ومسؤوليات؟ هل كان عمر يشعر أنه مسؤول بعد الله أمام من استخلفه كما هو مقتضى ذلك؟ أم كان يشعر انه مسؤول أمام الأمة لأنها هي التي حملته المسؤولية، وأنه أمامها مدعو أن يقدم الحساب. . ويتلقى اللوم والتهديد حتى بالسيف إذا جار. . ؟

وقل الشأن في بقية الخلفاء ومنهم عمر الذي لم يعهد إلى واحد، وإنما إلى ستة، ليس منهم قريب من أقاربه. . وهؤلاء فوّضوا إلى ابن عوف ليرشح أحدهم. فهل شعر ابن عوف بأن الأمر انتهى إليه شخصياً، يضعه حيث شاء، حتى في أولاده وأشقائه، أم كان يشعر بأنه يحمل أمانة المسلمين وان عليه أن يستمع إليهم رجالاً ونساء لمعرفة مرشحهم؟ وفي الأخير وعندما تبين اتجاه الرأي العام وميله نحو عثمان، طرحه في المسجد للبيعة العامة إثر استجواب لهما صريح (عثمان وعلي) أمام الناس يشبه الاستجوابات المتلفزة للمرشحين للرئاسة لمعرفة السياسة العامة لكل مرشح! هل كان كل ذلك محض اجراءات شكلية أم هي قواعد دستورية سنّها الآباء بفقه ديني مستنير فتنكّب عنها الأحفاد لأنهم لم يكونوا في مستواها وقد أشربوا رحيق الأكاسرة والأباطرة وبقايا العصبية القبلية النتنة، فأغشى أبصارهم ظلام القرون، فما رأوا في دينهم وميراثهم غير النظام الوراثي السائد؟ وكم راود الثوار علياً (رضي الله عنه)، على تسليمه الخلافة، فكان جوابه قطعياً: «ان مثلي لا يبايع إلا في المسجد». فكيف جاز للأحفاد أن يبتدعوا من هذا التراث الشوري النيّر فكرة العصمة والاستخلاف والعهد للأبناء والأقارب والصبية والمجانين؟ انها روح العصر، ولكل عصر روحه العامة. . ولقد كان الإسلام قفزة هائلة واندفاعة عملاقة تخطت العصور وتحررت من أسر المألوف. ولكن ما ان برد وهج الروح وضعفت قوة الدفع حتى عاد التاريخ في مسألة الحكم إلى سياقه العام مكرساً، مع شيء من التعديلات، الروح الامبراطورية والنظام الوراثي السائدين. . وجاء العلماء ليسبغوا على روح عصرهم الشرعية الدينية فكانت العصمة والوراثة والاستخلاف ولم يبق من الخلافة إلا رسمها بعد أن تحوّلت إلى ملك عضوض حسب اصطلاح ابن خلدون. وذلك لا يعني بحال أن الشريعة قد انحسرت جملة عن نظام الدولة والمجتمع، لا، وإنما احتوت روح العصر، وطمست بعداً أساسياً من أبعادها هو نقل السلطة من السماء إلى الأرض ومن النخبة إلى الجماهير.

وما ينبغي أن نغفل عن الأثر السلبي للزلزال الذي أحدثته الفتن الداخلية في باكورة تجربة الخلافة الراشدة الرائدة، فلقد كان للحروب الداخلية التي سرعان ما حوّلت الخلافة إلى ملك عضوض وقع الزلزال في نفوس المسلمين، فضعفت وحتى انتكست الانطلاقة التحررية التجديدية للفكر الإسلامي ودبت حتى سادت روح المحافظة والخوف من التجديد وسد الذرائع لدى جمهرة علماء المسلمين. ولم تجد في ذلك المحاولات المتكررة لأفذاذ الرجال كالغزالي وابن تيمية وابن رشد وابن خلدون وابن حزم، بل لم يسلم هؤلاء من تأثير الروح السائدة في عصورهم، بل كثيراً ما احتوت تلك الروح واستوعبت وأجهضت القسم الأكبر من محاولاتهم التجديدية، وإلا كيف نصدق أن مثل الآراء المتقدمة حول الاستخلاف تصدر عن فقيه ثائر مثل ابن حزم. . ؟ هل غاب عنه وهو رجل التوثيق التاريخي بداية قصة أو نكبة

الاستخلاف مع الوالي المنشق معاوية بن أبي سفيان وقد غلبت عليه، غفر الله له، شهوة الملك وعصبيته القبلية، فلم يكتف بأن انتزع الأمر من أهله بل ومضى في الغي لا يلوي على شيء حتى صمّم على توريثه كما يورث المتاع لابنه وعشيرته، فجمع في قصة مشهورة ثلة من المرشحين للخلافة من الجيل الثاني من الصحابة، وأمام ملأ من الناس قام أحد أعوانه يخطب بصفاقة، «الخليفة هذا»، مشيراً إلى معاوية، «فإن هلك فهذا»، مشيراً إلى يزيد الفاسق، «فمن أبى ذلك فليس له غير هذا»، مشيراً إلى سيفه، فقال له معاوية: «اجلس فأنت خطيب القوم». ومنذئذٍ بدأ مسلسل الشرّ والفساد[٢٦٨]، مكرساً الدكتاتورية والوصاية والعصمة، مقصياً الأمة عن حقها، مبدداً طاقاتها في جدل عقيم حول الخلافة والاستخلاف[٢٦٩].

وهذا التقويم السياسي لا يعني أن تاريخ الخلافة يساوي تاريخ الاستبداد، فقد عرف تاريخنا خليطاً من الاستبداد والشورى، ولا يعني أن الانحراف السياسي قد أعدم الصفة الإسلامية للدولة، فقد استمرت من خلال التسليم للوحي بالمشروعية العليا المطلقة في الثقافة والتشريع ولكن دون المستوى النموذجي بكثير، ولا يلغي ما حصل من تعطيل للشورى كأساس لبناء الدولة، لا قيمة المد الفكري الهائل الذي عرفته الأمة من خلال الخمسة قرون الأولى على الأقل، ولا دور المجتمع السياسي والمدني الذي كان فاعلاً متحركاً.. يموج بالثورات، كما كانت سلطة الحكام محدودة بالشريعة إذ كان العلماء هم سلطة التشريع من خلال تفسيرهم نصوص الوحي، كما كانت السلطة القضائية في أيديهم باستقلال كامل عن الدولة، فكان المجتمع قوياً بمؤسساته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والقضائية، وكان يتمتع باستقلال كبير عن السلطة.. ولذلك تركزت خطة الاستعمار الغربي وخلفائه على تدمير تلك البنية من أجل السيطرة الكاملة على المجتمع وإنهاكه ومنع تمرّده، فكانت مصادرة مؤسسة الأوقاف والمعاهد الدينية والقضاء الشرعي.

النتيجة: لا شرعية في نظام إسلامي تُستمد من وراثة أو من عصمة أو من استخلاف أو من انقلاب. إنه حكم مدني من كل وجه، أي، رئاسة شورية طريقها الوحيد البيعة العامة ومصدر سلطانها الأمة.. وما حدث من استخلاف في عهد الراشدين لم يكن شيئاً غير كونه طريقاً من طرق الترشيح لأهل الحل والعقد (مجلس الشورى)، وللأمة أن تقبل ذلك الترشيح أو تزاحمه بترشيح آخر أو تلقي به عرض الحائط[٢٧٠]. تلك هي صورة الدولة الإسلامية المثالية: دولة الخلافة، دولة الشريعة والشورى، دولة الأمة الواحدة. ولكن مع التسليم بالمشروعية العليا للشريعة. يمكن تصور حكومات إسلامية ناقصة في حال الدولة القطرية أو عدم التزام بالشورى مصدراً لسلطة الحكم[٢٧١].

---

(٢٦٨) انظر: عبد الله فهد النفيسي، عندما يحكم الإسلام (تونس: المعرفة، ١٩٨١).

(٢٦٩) لم تسلم من مصيبة الاستخلاف حتى الأنظمة التي زعمت أنها طلّقت النظام الملكي وما يلحقه من مصائب الاستخلاف وولاية العهد.

(٢٧٠) انظر: محمد عمارة، «إسلامية الدولة ومدنيتها،» الجهاد الإسلامي، العدد ٥٦ (تموز/ يوليو ١٩٨٧).

(٢٧١) إن الصورة المثالية أو الكاملة للدولة الإسلامية: دولة الشريعة والشورى والوحدة، لم تعمّر طويلاً =

(٣) ما طبيعة عقد الخلافة؟ ذهب العدد الكبير من فقهاء السياسة الشرعية إلى أن عقد الخلافة أو رئاسة الدولة هو عقد نيابة أو وكالة عن الأمة: صاحبة الرئاسة العامة ومصدر السلطات. فكل ما يتمتع به الرئيس من صلاحيات هو مستمد ـ من الوجهة الدستورية ـ من الأمة، ذلك أن فروض الكفاية ـ ومنها الإمامة ـ هي فروض اجتماعية لا بد أن يقوم بها بعض الأمة ـ وإلا أُثِمَ الجميع.. ولأنه ليس كل واحد مؤهلاً لأداء هذا الفرض، تحتم أن توكل الأمة إلى بعضها القيام نيابة عنها بواجبات الإمامة، وذلك هو ما يعرف بالتمثيل[٢٧٢].وإذا كانت السيادة الأصلية في الدولة الإسلامية إنما هي لإرادة الله ممثلة في شريعته فإن سلطة المجتمع الإسلامي هي سلطة بالوكالة أو النيابة عن الله، والله هو الذي خوّل الأمة سيادة وسلطاناً في اطار شريعته واستخلفها في الأرض.. فهي تملك، في إطار تلك السيادة، أن تكل إلى واحد منها أمر أداء الأمانة التي أناطها الله بعهدتها ما يتعذر عليها أداؤه مجتمعة، فيكون سلطانه محدوداً بحدود الشرع وإرادة الأمة، بالنص والشورى، وتكون حكومة الله وحكومة الناس (بحبل من الله وحبل من الناس)[٢٧٣]، ويكون استمرار حكمه مرهوناً بموافقة الشعب على الأسلوب الذي يدير به الأمر العام، وليست البيعة، نتيجة ذلك، إلا عقد وكالة.. انها تعني أن الإمام قد أصبح وكيلاً للأمة في انفاذ شريعة الله، ومنها تجسيد إرادة الأمة.

لقد حمّل القرآن الكريم الأمة مسؤولية إنفاذ شريعته والخلافة عنه، يبدو ذلك جلياً في توجيه الخطاب إلى المؤمنين ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾[٢٧٤]، ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[٢٧٥]، وغير ذلك كثير مما له دلالة واضحة على أن الأمة هي التي تتحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون اذن صاحبة السيادة العليا[٢٧٦] لقاء ما تحمله من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة وحق الاشراف عليه وعلى سائر الحكام[٢٧٧]. ويكيف علماء الشريعة الإسلامية بيعة الخليفة على أساس فكرة التعاقد، ويعتبرونها هي عقد الوكالة نفسه، فكما لا يسوغ لأحد أن يجري وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض، لا يسوغ كذلك لأحد أياً كان أن يقوم بوظائف الخلافة رأساً إذا لم تفوضها الأمة له.

فالخلافة في رأي علماء الشريعة، عقد يتم عن اختيار وقبول بين الأمة والخليفة يترتب

= وحلت محلها الخلافة الناقصة التي مع نقصها حافظت على الإسلام ووحدة الأمّة والجهاد ضد أعدائها، فتركزت خطة الدول الاستعمارية على اسقاطها، فاستغلّوا هزيمة حكّام تركيا في الحرب العالمية الأولى ليفرضوا عليها التخلي عن الأقطار التي كانت تحكمها والتخلّي عن الشريعة وإقامة حكم علماني، وذلك في معاهدة لوزان.

(٢٧٢) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٢٢.

(٢٧٣) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٢.

(٢٧٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

(٢٧٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٢٧٦) في اطار الشريعة كما سبق.

(٢٧٧) موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٧٨.

عليه التزامات وحقوق، يترتب على الخليفة السير في حكمه وسياسته على مقتضى كتاب الله وسنّة رسوله وإقامة العدل بين الناس ودفع الظلم عنهم وحراسة الدين وإقامة شعائره وحدوده والدفاع عن دار الإسلام، وكل ذلك بمشورة الأمة العامة والخاصة، ويترتب على ذلك للخليفة على الأمة السمع والطاعة والاخلاص وبذل الجهد في النهوض بأعباء الحكم.

«ولما كانت الخلافة نوعاً من الوكالة، فتجري عليها أحكام الوكالة، من هذه الأحكام انها لا تورث ومنها انه إذا خلع الخليفة أو توفي فلا ينعزل من ولّاهم من الأمراء والوزراء لأن تصرفات الوكيل تنصرف مباشرة إلى الأصل الذي هو جموع أمة المسلمين، والولاة والوزراء والأمراء ليسوا وكلاء الخليفة ولكنهم وكلاء الأمة»[278].

وهكذا، فالسلطة بعد النبي ﷺ، الذي لم يكن له من الصفة الدنيوية السياسية إلا ما لكل مسلم من حيث هو مستخلف[279]، سلطة مدنية بحتة لأنها نيابة عن الأمة ولا مجال فيها لأي معنى من معاني الثيوقراطية[280]، حيث يتلقى الحاكم التفويض من الله وينتصب في الناس أو على الناس وصياً يترجم لهم، بسلوكه وأمره ونهيه، إرادة الله، وهو ما لم يذهب إليه أحد من المسلمين عدا طائفة منهم[281]، وكلمات متناثرة هي من قبيل الأدبيات والمجازات أو

---

(٢٧٨) محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣)، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢٧٩) رغم أن أحداً من الحكام لم يتمتع بمحبة أمته كما تمتع الرسول عليه السلام، ورغم أن دولة المدينة قامت على أساس بيعة العقبة الثانية وعلى أساس الوثيقة الدستورية «الصحيفة».

(٢٨٠) بما في ذلك ادعاء الانفراد بتفسير النص المقدس، فليس له أن يفرض على الأمّة اجتهاده حتى وان يكن من أهل الاجتهاد، بل هو ملزم بالخضوع للاجتهاد السائد في أوساط العلماء، إذ ليس للحاكم الصفة التشريعية الأساسية، فهي لله، ولا الاستنباطية، فهي لمجلس الشورى وهيئات العلماء خلافاً لما يدعيه بعض حكام المسلمين المعاصرين، فلقد ورد في نص الحكم بالإعدام على الشيخ الرحموني: وحيث إن المتهم سمح لنفسه أن يفسر القرآن خلافاً لفخامة الرئيس. وذلك ما قصدناه بالثيوقراطية العلمانية في بعض أنظمتنا المنسوبة عادة إلى المعاصرة.

(٢٨١) جاء في أحدث وأهم مصنف شيعي من حيث مكانة صاحبه العلمية والسياسية والجهادية آية الله منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج ١، ص ٤٠٥. «ان السيادة والحاكمية لله تعالى فقط.. والنبي ﷺ لم يكن له حق الحكم إلاّ بما فوّض الله إليه.. والأئمة أيضاً قد انتخبوا من قبل النبي بأمر الله تعالى، حتى إن الفقهاء في عصر الغيبة أيضاً نصبوا من قبل أئمتنا لذلك، وإلا لم يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلاً. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة. وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الامامية». وليس في هذا التصور الثيوقراطي المقصي إرادة الأمة والمهمش إياها والمشرع في المحصلة النهائية للفردية والدكتاتورية باسم الدين وهي شر الدكتاتوريات، إلاّ بصيص من الأمل ينبثق من صياغة الشيخ الموحية بأن هذا التصور ليس محل اجماع لدى الشيعة الامامية - أبرز فرق الشيعة - فلقد تقدم أن تصور الشيعة للدولة في غياب الامام المعصوم لا يختلف كثيراً عن التصور الإسلامي لدى عموم مفكري الإسلام المعاصرين من حيث اعتبار الأمّة مصدر السلطة وان الخليفة والرئيس أو الولي الفقيه - عند الشيعة - ليس إلا نائباً عن الأمّة في انفاذ الشريعة وإقامة العدل من خلال ما تفوضه له الأمّة من سلطة عبر الشورى (أي الانتخاب المباشر أو غير المباشر)، ويمارس تلك السلطة تحت الرقابة المباشرة لأهل الحل والعقد (مجلس الشورى) ولعامة المجتمع السياسي عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تتنوع وسائله (الصحافة الحرّة، المساجد... إلخ). غير أن ما أحدثته فكرة ولاية الفقيه من تقريب هام بين السنّة والشيعة في تصور الدولة، لا يلغي الظلال الثيوقراطية =

الجهالات التي صدرت عن بعض الملوك من مثل قول المنصور الخليفة: «ان هذا المال مال الله استخلفني عليه فإن شاء أطلقني وان شاء أمسكني». ولقد كانت ثورة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري على سابقة مشابهة صدرت عن جد للمنصور هو معاوية بن أبي سفيان عندما قال: «ان هذا المال مال الله»، فاحتج عليه الصحابي الجليل بشدة وأجبره على أن يقول بأن هذا المال مال المسلمين ولم يكن أبو ذرّ يحتج على ما في الكلمة من حق (لأن المال فعلاً مال الله)، وإنما كان يحتج على الباطل الذي أريد بها.. أي انه ليس مال الشعب وإنما مال الحاكم، بينما الحق انه مال الله استخلف عليه الأمة، والحاكم ليس إلاّ وكيلاً عليه في إنفاقه، فإن سفه فيه وأثرى كان عليها شرعاً أن تضرب على يده وتنتزعه منه، كما أمر الله بذلك ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله قياما﴾[٢٨٢]، ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام﴾[٢٨٣].

ومثال على المجازات الثيوقراطية في الفكر الإسلامي غير الشيعي ما قرأته في الفروق لدى القرافي من أن الحاكم نائب عن الله، وان حكمه نص من الله يقول: «الحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه، وإذا كان لحكم الحاكم في مسائل الاجتهاد انشاء الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم، والله قد جعل له أن ما حكم به فهو حكمه، وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة.. ان حكم الحاكم نصّ من الله تعالى خاص في تلك الصورة المعينة»[٢٨٤].

ولقد سارع المعلّق أبو القاسم الأنصاري بالرد عليه: «ما قاله من أن الحاكم مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم ليس بصحيح بل ربما صادف حكم الله تعالى، فيكون حكم الله تعالى، وربما لم يصادف حكمه حكمَ الله، فلا يكون حكمه، ولكنه معذور ومأجور»[٢٨٥].

= التي تلقيها عقائد العصمة على الولي الفقيه، نائب المعصوم.. تلك الظلال التي قد تكون من الكثافة أنها تكاد تلغي إرادة الشعب وجرأته على معارضة الامام لا سيما إذا كان فذّ الشخصية وذا بلاء عظيم في مقارعة الطواغيت كما كان عليه أمر الامام الخميني رحمه الله.. فلقد كانت إرادة الشعب كمؤسسات الدولة مستسلمة أمامه عن حب وثقة وتقدير أو عن ضعف وعجز عن المقاومة. غير أن مما يجب التنبيه له، ان الكيان الشيعي ككل كيان ثقافي واجتماعي كبير في داخله تنوع وثراء وحتى تناقضات وصراعات واختلافات حقيقية مثل الكيان السني، فمن التبسيط المضر وغير العلمي الغفلة عن ذلك ـ انظر مثلاً على ذلك تطور برنامج حزب الدعوة العراقي، من المطالبة بدولة إسلامية لا تكاد تختلف في شيء عمّا طرحه الفكر الإسلامي السني منذ محمد عبده ورشيد رضا والبنا ـ وذلك قبل أن تندلع الثورة الايرانية، فكانوا شديدي التأثر بفكر الاخوان المسلمين، ثم تطور تصورهم للدولة الإسلامية ومنهاج بنائها بتأثير الثورة الإسلامية في ايران، فيهم، من خلال تصاعد موجها الهادر واندراجهم ضمن تيارها، فتبنوا فكرة ولاية الفقيه بل بلغ بهم الأمر، أو بكثير منهم، إلى حد القبول بالقيادة الإسلامية في ايران ومبايعتها، غير أن تطور الأوضاع في المنطقة قاد إلى تطور آخر مهم في برنامج الحزب، فخفّف من مطالبه ونزل بها إلى مستوى القبول بحكم ديمقراطي تعددي التلافي حتى مع غير المسلمين. انظر مقالة عبد الجبار في: الحياة، ١٩/٦/١٩٩٢.

(٢٨٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥.

(٢٨٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٨٨.

(٢٨٤) شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي، الفروق (تونس: المطبعة التونسية، ١٣٠٢ هـ)، ج ٢، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٨٥) أبو القاسم الأنصاري، أدرار الشروق على أنوار الفروق، في هامش في: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

وما ذهب إليه القرافي يتناقض مع التصور الإسلامي للحكم والحاكم على أنه مدني من كل الوجوه معرض للصواب والخطأ، ولذلك لزمت الشورى، ويتعارض صراحة مع توجيه النبي ﷺ لأحد قواده عندما سأله، حين يظفر بقوم، هل ينزلهم على حكم الله أم على حكمه؟ فقال له المصطفى ﷺ: «بل أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله أم تخطئه». ولقد صحح عمر كاتبه وهو يكتب نص حكم: «هذا ما قضى به الله.. قائلاً له: بل قل هذا ما قضى به عمر».

ان الحاكم المسلم لا يختلف من الناحية الدينية عن أي مسلم آخر في انه بشر من الناس معرض للخطأ، وأن اجتهاداته في الدين معروضة كغيرها على بساط البحث العلمي والشورى العامة والخاصة يؤخذ منها ويترك على حسب حظها من القبول لدى مجلس الشورى. وللأكثرية رفضها ـ انه لا يختلف عن بقية المسلمين! ان هؤلاء قد اختاروه وانتدبوه ووكلوه لقيادتهم بشرع الله وانفاذ حكمه وفق أهل الشورى ـ وهو لا يملك عليهم من سند شرعي لطاعته غير تلك الصفة السياسية: الوكالة، أو التمثيل وطريقها الوحيد المعبر عنها هي البيعة أو ما يعبر عنه بلغة العصر: الانتخاب. والرسول، ﷺ رغم صفته الدينية كمبلغ عن الله ـ وهي صفة قد أنهاها إلى الأبد ختم النبوة، وهي صفة لا مجال فيها للشورى، لأنه لا مجال فيها للخطأ ـ ذهب غير عالم من المسلمين إلى أن صفته السياسية كحاكم قد اكتسبها بالبيعة، وخاصة بيعة العقبة الثانية التي مثّلت الأساس لقيام دولة المدينة. ولأنه كان في المدينة أقوام غير المسلمين، مشركون ويهود، لم تشملهم بيعة العقبة، فقد كان أول أعمال النبي القائد ﷺ بعد وصوله إلى يثرب أن شرَّع الصحيفة وهي بمثابة الدستور لدولة المدينة، بل هي أول وأوثق وأوضح وأعدل دستور لمدينة في تاريخ الفكر السياسي، بما تضمنت من تنظيم العلاقات والحقوق في مجتمع متعدد الديانات والأعراق؛ وكان توقيع كل الأطراف عليها بمثابة العقد أو البيعة للدولة الجديدة والاعتراف بالنبي ﷺ حاكماً مدنياً من جهة إمامته السياسية.. وهي الجهة أو الصفة التي ورثتها عنه أمته تقلّدها من تشاء من أبنائها عن طريق البيعة، للقيام بالوظيفة السياسية للنبي ﷺ[٢٨٦].

ولكن هل عقد البيعة، فعلاً، من جميع الوجوه، عقد وكالة؟

نازع فريق من العلماء بعض المنازعة في هذا التنظير، وذلك أن الخليفة يلتزم المبادىء العليا للدين ولا تستطيع الأمة أن تلزمه خلاف ذلك، بينما الوكيل يلتزم تنفيذ إرادة موكله. والأمة لا تستطيع عزل الخليفة إلا بفسقه أو كفره أو عجزه، بينما يستطيع الموكل في عقد الوكالة أن يلغي العقد ولو بتعويض[٢٨٧].

وقد يضاف إلى هذه الفروق، أن الموكل في عقد الوكالة يفوض الوكيل التصرف في موضع الوكالة، على حين أن التفويض في عقد الإمامة هو تفويض جزئي. إذ الرئاسة العامة التي هي للأمة لا تتنازل عنها الأمة بالبيعة لشخص، بل تمارس تلك الرئاسة بطرق كثيرة،

---

(٢٨٦) وثّق مصادر هذه الوثيقة المهمة: حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.

(٢٨٧) العيلي، الحريات العامة، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تباشرهما في كل الاتجاهات، بما فيها جهة الرئيس، وعن طريق مؤسسات الشورى في مختلف مستوياتها العامة والخاصة، بما في ذلك الاستفتاء. فليس لرئيس الدولة من الصلاحيات إلا ما خوّلته له الأمة عبر ممثليها (مجلس الشورى).

ولكن على كل حال يبقى تنظير البيعة بعقد الوكالة مقبولاً، خاصة، من أجل التأكيد على أن الحاكم ليس صاحب حق أصيل في الرئاسة وإنما سلطانه مستمد من الأمة صاحبة السلطة المستفيدة من عقد الاستخلاف، الأمر الذي يجعل الاختلاف واضحاً بين ثلاثة أوضاع يمكن تلخيصها كالتالي:

وضعية الأمة في النظام الثيوقراطي ـ الله ـ الحاكم ـ الأمة.

وضعية الأمة في النظام الديمقراطي الغربي ـ الأمة ـ الحاكم ـ. . . .

وضعية الأمة في النظام الإسلامي الديمقراطي ـ الله ـ الأمة ـ الحاكم.

واضح أنه، ولئن كان هناك اشتراك بين هذه الأنظمة فالتمايز بينها بيّن. . ولكن النظام الإسلامي من جهة استمداد سلطة الحاكم من الأمة هو الأقرب إلى النظام الديمقراطي، الأمر الذي سمح لأكثر من مفكر إسلامي كبير أن يُلحق الديمقراطية بالإسلام فيتحدث عن الديمقراطية الإسلامية بمعنى أن ليس للدولة الإسلامية من سلطان تستمده إلا من الأمة أو الشعب، ولكن سلطان الأمة مقيد بسلطان الشريعة وهو تقييد ذاتي بعد أن رضيت تلك الأمة بالله رباً، وبالإسلام ديناً، عن طوع واختيار. ولقد سبق أن رأينا أن تصور الديمقراطية على أنها السلطان المطلق للشعب، قد غدا تصوراً كلاسيكياً، لأن تقارب المسافات بين الأمم وتشابك المصالح بينها وخطر الحروب المدمرة فرضت الحد من السلطان القومي للدولة والسماح بنشأة ونمو سلطان الأجهزة والمؤسسات والمواثيق الدولية الإنسانية التي يعلو سلطانها السلطان القومي، فضلاً عن أن سلطة الشعب العارية عن كل قيد خلقي وقيمة إنسانية، كثيراً ما فرّخت أبشع الدكتاتوريات ولطخت أديم الأرض بالدماء وبسطت رداء الجوع والخوف في العالم. . كما فعل كثير من الديمقراطيات الغربية والشيوعية.

وإذا كان لا بد من سلطان يعلو السلطان القومي للدولة والشعوب، فمن أجدر به من سلطان رب العالمين الذي ينادي الشعوب والأمم إلى ترك العصبية القبلية والقومية والدينية والطغيان وتذكر وحدة الأصل وما تقتضيه من أخوة وتعارف، ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[288]. وكما قد رأينا فالهوّة بين المرجعية للحكم الديمقراطي (الشعب) ومرجعية التقنين في الحكم الإسلامي (شريعة الله) ليست أوسع من أن تعبر وتجسّر[289].

(٢٨٨) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٨٩) يقول المفكر الفرنسي فرانسوا بورغات: من أجل تقييم أكثر دقة للموقف، علينا التحقق من أن مقولة الفكر السياسي الغربي قائمة على حرية الإنسان المطلقة في اختيار القوانين التي تحكمه، علينا التحقق من أن الممارسات الغربية قد جعلت من هذا المبدأ النظري معياراً مطلقاً بالفعل، ويبدو أنه يتحتم علينا اضفاء =

أما كون الأمة بعد مبايعة الإمام، لا تستطيع عزله إلا بكفر أو فسق أو عجز، فليس ذلك من قطعيات الدين، وان التقى حوله معظم فقهاء السياسة الشرعية، ولكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهاد. ورأينا أمثلة في التحديد بمدة قابلة للتجديد عبر انتخاب حقيقي، أي تتوفر فيه النزاهة وتعدد المرشحين.

ولا يتضمن عقد الوكالة تفويضاً مطلقاً ذا صورة واحدة، بل يمكن أن يكون تفويضاً جزئياً، ويمكن أن تتعدد صوره وشرائطه، الأمر الذي يسمح باعتبار عقد البيعة هو عقد وكالة على إنفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة، يستتبع كسائر العقود حقوقاً وواجبات على الأطراف المتعاقدة، منها الالتزام بحكم الشورى، كما يتقرر في مجلس الشورى أو الاستفتاء المباشر، واشتراط مدة معينة للولاية تتكرر أو لا تتكرر[٢٩٠].

(و) ما هي حقوق وواجبات رئيس الدولة[٢٩١]: اجتهد فقهاء السياسة الشرعية في

= بعض الظلال على هذه الرؤية ابتداء من الولايات المتحدة، وفي الله نثق (In God We Trust) إلى النظام الجمهوري في فرنسا، مروراً بانكلترا والمانيا الغربية، كل هذه التجارب المرموقة في مجال الفكر الليبرالي تسلم فعلاً بوجود مبادىء أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية، وفي عدد لا بأس به من الحالات ظلت الإشارة إلى الناموس الإلهي صريحة. هذه هي حالات: الولايات المتحدة والمانيا وبريطانيا، وفي معظم الحالات الأخرى لم تختلف هذه الإشارة إلا شكلياً إذ ان المواثيق الدولية تفرض على الأعضاء مبادىء مشهورة بأنها أعلى من إرادة أية أغلبية برلمانية، وبالفعل تدل مبادىء القانون الطبيعي على أن ارادة الإنسان، كانت دائماً خاضعة لعدد من الاطر المرجعية العالمية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر موضع التساؤل، وتدل هذه المبادىء والقوانين كذلك على أنه لكي يتم الحد من تجاوزات الأغلبية، ينبغي تقبل وجود مبادىء متأصلة تستمد من مصدر آخر غير الإرادة الإنسانية. وبناء على ذلك يتم تقبل ان الإرادة الإنسانية ليست المصدر الوحيد لصياغة المعايير ووضعها. فإذا انحصر حجم «الشريعة الإسلامية» في الدور الذي يقوم به القانون الطبيعي، والمبادىء العامة التي يتضمنها الفكر الغربي، والتي تستخدم باعتبارها اطاراً مرجعياً نهائياً لإنتاج المعايير التي يصدرها الإنسان، أصبح من غير المستحيل التوفيق بينه وبين اطار الديمقراطية العلماني. ويعبّر عادل حسين عن وجهة النظر هذه عندما يرفض أن يحتكر الإطار المرجعي الإسلامي تشكيل (إسلامي) واحد. هل ينبغي أن نُذكّر أن دستور المانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لا يعترف صراحة بمبادئها، وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين من دخول أراضيها». انظر: فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٢٩٠) ليس هناك في نصوص الإسلام ومقاصده ما يمنع تقييد مدة الولاية بأجل محدود قابل للتجديد عن طريق البيعة (الانتخاب)، فللأمة أن تجدد ثقتها في قيادتها أو تسحبها.. وسوابق تاريخ الخلافة الراشدة، حيث لم تحدد مدة الولاية طالما ظل الخليفة قائماً بوظائفه، لا تدل على أكثر من أن ذلك مباح.. وربما كان عدم التحديد السبب الرئيسي في كارثة الفتنة الكبرى التي كان منطلقها شيخوخة الخليفة الثالث مع عدم وجود سابقة أو نص لإقالته. ولعل ذلك ما دفع بعض الفقهاء المحدثين إلى اباحة تحديد مدة الولاية مثل الشيخ يوسف القرضاوي. ورأينا وجوب ذلك بسبب ما حاق بالأمّة من النتائج المدمرة لاستبداد يتدثر بعباءة الدين وحق بالديمقراطية ذاتها وحقوق الإنسان. انظر: القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

(٢٩١) واضح هنا اننا نتحدث عن رئيس لدولة إسلامية بقطع النظر عن كونه واحداً أو متعدداً.. مع أن من مقتضى عدم قبول الإسلام الفصل بين السياسي والديني، التماهي بين وحدة الجماعة السياسية أي (الأمّة) وبين الدولة التي تعبّر عنها.. الأمر الذي يجعل الدولة القطرية متناقضة مبدئياً مع الفكر السياسي الإسلامي.. =

تحديد واجبات الامام وحقوقه انطلاقاً من نصوص الكتاب والسنّة ومقاصد الإسلام العامة وتراث الحكم الإسلامي وما اقتضاه العرف السائد في البيئة التي نشأ فيها، كل فقيه وروح عصره، وحاجات مجتمعه، ولذلك لا عجب أن ظهر في ذلك التحديد اشتراك واختلاف. فعند الشيخ الماوردي وأبي يعلى الفرّا، وهما أبرز رجال الفقه الدستوري الإسلامي بين القدامى، تتلخص تلك الواجبات في:

- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة (مهمة ثقافية وعامة).

- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتى تعم النصفة (مهمة قضائية تنفيذية).

- حماية البيعة والذبّ عن الحرم لينصرف الناس إلى المعاش وينتشروا في الأسفار (مهمة أمنية).

- إقامة الحدود لتُصان محارم الله وتُحفظ حقوق عباده (تنفيذ الأحكام الجنائية).

- تحصين الثغور حتى لا يظفر الأعداء بثغرة (مهمة دفاعية).

- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة إليه حتى يُسْلِم أو يدخل في الذمّة ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله (الجهاد لدفع العدوان).

- جباية الفيء والصدقات على ما أُوجبت من غير خوف ولا عسف (مهمة مالية).

- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير (تحقيق الضمان الاجتماعي).

- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة (حسن اختيار الموظفين).

- ان يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملّة (مباشرة الإشراف على أجهزة الحكم)[٢٩٢].

= وان هذا الكيان الاصطناعي إنما فرضه على الأمّة الاستعمار الغربي لترسيخ وتأبيد ضعفها، وتناقضها مع عقائدها وتراثها الثقافي والمصالح والطموحات العميقة لشعوبها ـ ولكن قد قبل الفقهاء دولة التجزئة كأمر واقع وتعاملوا معها على أمل تطويرها في اتجاه الانسجام مع المثال ـ والحقيقة انه بقدر ما باءت بالفشل كل محاولات النهوض في اطار دولة التجزئة، بقدر ما قادت محاولات الوحدة المرتجلة والقسرية إلى كوارث، الأمر الذي يجعل مطلب الديمقراطية جزءاً من المطلب الإسلامي في تمكين شعوبنا من حقها في تقرير مصيرها وفك قيود التبعية والدكتاتورية والتغريب عنها حتى تتجه بحرية وتلقائية في اتجاه الانسجام مع عقائدها وتراثها ومصالحها في الوحدة، وعندئذ لا يكون هناك تناقض بين تحويل الدولة القطرية إلى ما يتجاوزها (أي الخلافة) وبين تحويلها إلى دولة ديمقراطية، بل يصبح المطلب الديمقراطي جزءاً لا يتجزأ من مطلب الهوية ومطلب العدالة والوحدة.. كل خطوة نحو دمقرطة الدولة القطرية خطوة على طريق دولة الوحدة. انظر: «مصدر شرعية الدولة الإسلامية،» حوار مع مجموعة من المفكرين، الشرق الأوسط، ١٩٩٢/٥/٢٨.

(٢٩٢) أبو يعلى الفرّاء، الأحكام السلطانية، ص ٥١.

أضيف إلى هذه الواجبات في موطن آخر[٢٩٣]: «عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها» (مهمة اقتصادية تنموية).

والناظر في جملة وظائف رئيس الدولة، يجدها ترتد إلى نوعين من الخطط، بالتعبير الخلدوني، خطط دينية (حراسة الدين): كإقامة الصلاة ﴿الذين ان مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة﴾[٢٩٤] والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة، وخطط سلطانية: أي سياسية (تحقيق مصالح المحكومين) من جباية وبريد وشرطة ودفاع.

وليست الخلافة إلا خلافة عن النبي ﷺ (صاحب الشرع) في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهما يتسعان ليشملا في كل عصر ما يناسبه من الوسائل، الأمر الذي يجعل نفوذ الدولة قابلاً للامتداد والتقلص بحسب ما يقتضيه تحقيق هدفها. وفعلاً فقد لاحظ المحدثون غياب مرافق هامة من مرافق الدولة الحديثة في ما حدده الماوردي لرئيس الدولة مثل شؤون التربية والتعليم والتثقيف والشؤون الصحية والاجتماعية[٢٩٥] والعمل على توفير الحياة الحرة الكريمة لكل أبناء الأمّة[٢٩٦]. والملاحظ أن أحداً من الدستوريين القدامى، في ما علمنا، لم يذكر الشورى فرضاً ملزماً للإمام وهو يتحدث عن واجبات هذا الأخير من حيث التزامه بنتيجتها، أما من حيث ممارستها فقد نصّ بعض الفقهاء على أنها شرط في استمرار مشروعيته إماماً، وإلا، حقّ عزله كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره لآية الشورى.

وإن كانت مثل تلك المهام يمكن أن تندرج تحت إحدى الغايتين المذكورتين للدولة الإسلامية: حراسة الدين وسياسة الدنيا (تحقيق مصالح المحكومين). وتحت كلمة واحدة هي إقامة العدل ﴿وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾[٢٩٧]، ﴿ان الله يأمر بالعدل﴾[٢٩٨] ولا شك أن من حكم بالشريعة عَدَلَ[٢٩٩].

أما القاسمي فقد أجمل واجبات الإمام في قيامه «على جميع الشؤون الداخلية والخارجية والعسكرية، وأنه إذا فوض شيئاً منها فإن ذلك لا يُسقط حقه الأصيل».

ومما ينبغي ملاحظته انه، لئن كانت وظائف الدولة الإسلامية ليست كلها ثابتة وهي من خلال تفاعلها مع حاجيات الأمّة تتسع وتضيق، فإنها ليست بالتأكيد دولة شمولية تتضخم على حساب المجتمع. بل على الضد من ذلك، تشهد تجربتها التاريخية أن صلاحياتها كانت محدودة، وأن المجتمع كان يقوم بمعظم وظائفه مستقلاً عنها كالتعليم والتشريع والصحة

(٢٩٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١١٦.
(٢٩٤) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ٤١.
(٢٩٥) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٥٤.
(٢٩٦) موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٧٤ - ٧٩.
(٢٩٧) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٨.
(٢٩٨) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.
(٢٩٩) الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٢٥.

والضمان الاجتماعي، وأنها تتدخل عندما يعجز المجتمع. وإلى مثل هذا النموذج ينبغي أن نتجه: تقوية دور المجتمع وتوسيعه على حساب الحكومة، حتى تكون بحق خادماً مُعيناً مطيعاً، محدود الصلاحيات، بسيط التركيب والمؤونة.

(ز) أخلاق الإمام: ونظراً إلى خطورة منصب الإمام وما له من أثر في الأمّة لا يقل عن أثر القلب من الجوارح وسائر الأعضاء، حتى ان النبي ﷺ يقول: «فئتان إذا صلحتا صلح الناس وإذا فسدتا فسد الناس: الأمراء والعلماء».. نظراً إلى ذلك، فقد كانت الأدبيات الإسلامية ثرية في تقديم صورة مثالية عن الأمير الأنموذجي، وتحذيره من الله وأليم عقابه. ولا شك أن تأثير القرآن والسنّة كان كبيراً في ذلك.. فلقد حفل القرآن بقصص الصراع بين الأنبياء والجبارين من الفراعنة والنماردة، وأعلت السنّة من شأن الأئمة العادلين وجعلتهم الصنف الأول من المستظلين بظل الرحمن والداخلين إلى الفردوس[٣٠٠].

ونكتفي هنا بعد أن نظرنا إلى واجبات الإمام من الجهة الدستورية أو القانونية، أن نلقي ضوءاً على سجاياه الخلقية الواجبة في حقه مقتبسة ببعض التصرف من كتاب الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي.

(١) التواضع، وعدم الاستعلاء على الناس: ﴿واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾[٣٠١]، فكل من رام علواً في الأرض حرم من نعيم الآخرة ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾[٣٠٢]. ولقد كان رسول الله ﷺ أشد الناس تواضعاً، فكان يزجر كل سعي إلى تعظيمه، ويذكّر بأنه رجل فقير ابن امرأة كانت تأكل القديد، وكان يمنعهم من الوقوف له «لا تقوموا كما يقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً» فإنما الكبرياء والعظمة لله من نازعه فيها قصمه[٣٠٣]، ونهى أن يفخر أحد عن أحد[٣٠٤]، وكان يقول «لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر»، وعلى ذلك وجب على الأمير وأعوانه وولاته أن يلتزموا التواضع ويذكروا وقوفهم بين يدي الله مجردين من كل أبهتهم وسلطانهم وهو يسأل ﴿لمن الملك اليوم﴾[٣٠٥]؟

(٢) الشفقة بالأمّة: فلقد كان رسول الله ﷺ وخلفاؤه يسوسون الناس بالرفق «ان الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله»، ويقول: «الرفق لا يكون في الأمر إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه»[٣٠٦]، وكان يدعو للرفقاء من الولاة: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»[٣٠٧]، وكان من رفقه ﷺ

---

(٣٠٠) حديث السبعة الذين يظلهم الله يوم القيامة أولهم: «امام عادل»، متفق عليه. وحديث «المقسطون على يمين الرحمن».

(٣٠١) القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٥.

(٣٠٢) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٨٣.

(٣٠٣) رواه مسلم.

(٣٠٤) رواه مسلم.

(٣٠٥) القرآن الكريم، «سورة غافر،» الآية ١٦.

(٣٠٦) رواه مسلم.

(٣٠٧) رواه مسلم.

أنه ما اختار بين أمرين الا اختار أيسرهما «ساعياً لدرء كل عسر ومشقة عن امته»، ﴿عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[٣٠٨]، فواجب على المسؤول الرفق بالناس ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

(٣) يجب أن يتحرر من أدران الانتقام لنفسه والبغض والحقد على الخصوم، فلا يكون جباراً ولا بطاشاً، ذاكراً وقوفه ذليلاً بين يدي الجبار المنتقم مجرداً من صولجانه. فيجب أن يكون كريماً صفوحاً ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾[٣٠٩]. ﴿وليعفوا وليصفحوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾[٣١٠]، ﴿فبما رحمة من الله لِنتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[٣١١].

وعن عائشة قالت: «ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً بيده قط ولا امرأة ولا خادماً إلا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه من شيء فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم الله تعالى»[٣١٢].

ولذلك لما جاء أعداؤه الذين أخرجوه من قريته مطأطئي الرؤوس، بعد أن تآمروا على قتله، لم يفحش ولم يوبخ أحداً ولم يبطش بل قال في تواضع «اذهبوا فأنتم الطلقاء» معيداً إلى الأذهان قصة يوسف مع اخوته ﴿لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين﴾[٣١٣].

(٤) الالتزام بالصدق في الوعد مع رعيته: ﴿واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولاً﴾[٣١٤]. ومن مقتضى ذلك ألا يخون ولا يغدر ولا يغش «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرَّم الله عليه الجنة» خاصة وأنه يعد، لا باسمه الخاص، بل باسم الدولة، مما يوجب انتقال ذلك التعهد إلى خلفه، ولذلك قال أبو بكر بعد أن تولى «من كان له عند رسول الله عهد أو دين فليأتنا».

(٥) يجب على الحاكم ألا يحتجب دون الناس وحوائجهم، يقول الرسول ﷺ: «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[٣١٥].

(٦) ومن خلق الحاكم المؤمن الزهد في الدنيا وعدم التنافس على ما في أيدي الناس، فذلك أقوم لنفسه ورعيته، أقوم لنفسه حتى لا تشغله الزينة وزخارف الدنيا عمّا عند الله.. وحتى لا ترتخي مفاصل عزمه ولا يتربى أهله على النعيم فيشقى بهم في الدنيا والآخرة ويكونون للأمة قدوة سيئة، فلا مناص للقائمين على الحكم في كل مستوياته وعلى قيادات

(٣٠٨) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ١٢٨.
(٣٠٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٤.
(٣١٠) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٢٢.
(٣١١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٣١٢) رواه مسلم.
(٣١٣) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية ٩٢.
(٣١٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣٤.
(٣١٥) أبو داود والترمذي.

الجماعات الإسلامية أن يأخذوا أنفسهم بالشدة، ان الترف لايتعايش مع الايمان ولا يصنع رجالاً. . . ثم إن ذلك أقوم مع الناس لأنه (الحاكم) محل قدوتهم فيما سار في اتجاه إلا وتداعت رعيته على اثره، فإذا اتجه نحو الدنيا ونعيمها تنافس الناس فيها وانشغلوا عن معالي الأمور وتنازعوا عليها حتى يهلك بعضهم بعضاً، ولن يشبعوا. . أما إذا يمّم شطر الآخرة عمرت المساجد وراجت سوق الفكر والذكر والقرآن والعلم النافع والعمل الصالح والجهاد والاحسان، ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾[316]. ومحال أن يقدر حاكم على إخفاء حاله عن رعيته طويلاً، ومحال أن يتجه شعب إلى معالي الأمور وحكّامه في سفساف الأمور سادرون. وما دامت البشرية كتب عليها أن تعيش قروناً عديدة وفيها الفقر والغنى فخير نظام تصل إليه هو الذي يجعل حكامها إلى جانب الفقراء يعيشون عيشتهم ويرتفعون بحسب ارتفاعهم، فما أبشع أن يجتمع سلطان الحكم وسلطان المال.

(٧) ولا شك أن جماع الأمر كله أن يضرب الحاكم المثل الأعلى في الالتزام بدستور الدولة (الشريعة) والإخبات إلى الله والإنابة اليه فيكون من العابدين الممتازين، تعرفه حلقات العلم والذكر ومحاريب الليل، فإن لم يستعن بذلك على نفسه وعلى اغراءات السلطة ومشكلاتها سارع إليه الهلاك. ولا شك أن اشتغال الحاكم برعاية الضعفاء وإقامة العدل ومصالح الخلق عامة عبادة عالية هي أفضل عند الله من نوافل العبادة الفردية كصلاة التطوع.

عمل الإمام في حراسة الدين وسياسة الدنيا لا يلغي دور الأمّة: ان كل ما يقتضيه عمل الإمام، من استحداث أجهزة وتعيين أعوان من وزراء وولاة ومدراء وقواد وسفراء وقضاة، مما هو راجع إليه بالنظر، ليس من شأنه أن يلغي أو يقلّص دور الأمّة، بل بالعكس يسعى إلى تنمية فاعليتها واستكفائها الذاتي، حتى يتقلص دور الدولة إلى حدّه الأدنى. ان عدم اتساع مهامها لا يدرجها في مصاف الدولة الأمنية (Etat gendarme)، ولكن لا ينبغي أن تزرع لدى المحكومين روح التواكل على الدولة بل بالعكس تسعى إلى استغنائهم عنها، وقيامهم بأنفسهم ما وسعهم ذلك من خلال تشجيع المبادرة الفردية والجماعية في كل مجالات الخير وتفتيق طاقات الإبداع والعمل الطوعي وتفجيرها.

(ح) حقوق الإمام: قد تقدمت واجبات الإمام فما حقوقه؟

ويحسن الإلماح هنا إلى ما ذكره أحد فقهاء السياسة الشرعية من أن الأمة ينبغي أن لا تنتظر الإمام حتى يقوم بواجبه حتى تؤدي له حقوقه، لأنه بذلك يكون مكتوف الأيدي لا يقدر على شيء. ولا يستبين ذلك إلا بمعرفة حقوق الإمام على الأمّة، كما حددها فقهاء السياسة الشرعية مستفادة من الشريعة ومآثر الخلافة الراشدة؛ يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان[317]: «الطاعة والنصرة». أما

(٣١٦) القرآن الكريم، «سورة المطففين،» الآية ٢٦.

(٣١٧) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٥١.

الرئيس، فصاغ الأمر كالتالي: «ما دام الإمام قائماً بأمر الله حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع ملتزماً لها في أعماله وتصرفاته راعياً لأمانته وعهده، وهو مستوفٍ للشرائط التي اشتُرطت فيه حينما تولى ولايتـه، فهو إذاً إمـام عادل، ووجب لـه على الأمّة حقان: الطاعة والنصرة والخروج عليه يعتبر بغياً. وله في مـال الأمة حق مـا يكفل لـه مستوى متـوسطاً من العيش وله طلب الزيادة ولأهل العقد والحل (مجلس الشورى) الاستجابة أو الرفض».

لقد ذكر الفاروق عمر أن منـزلة الإمـام من المال العـام بمنزلـة ولي اليتيم ﴿ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾[٣١٨] أي أن يحدد راتبه بحسب حاجته، فـإذا كان لـه دخل خاص لم يعط راتباً. وذهب آخرون إلى اعطائه حقه كأوسط رجل من المسلمين، بقطع النظر عن حاله إلا أن يتصدق به أو يتنازل عنه، والخلاف لا يخص راتب رئيس الدولـة بل يشمـل كل موظفي الدولة. والراجح في تقديرنـا هو الـرأي الثاني بسبب انـه أدخل في بـاب التنظيم والواقعية مع إبقاء باب التطوع مفتوحاً. ولا يخفى أن وجاهة الـرأي الأول ظاهـرة، ولكن في مجتمع صغير قريب إلى المثالية مثل مجتمع المدينة وما شابهه. ويحسن هنا ايراد قصة أول متفرغ في جهاز الدولة الإسلامية وهو أبو بكر الصديق، فقد روي أنه غداة بيعته بالخلافة، بكّـر إلى السوق حاملاً أبردة (ملابس) كعادته فلقيه عمر بن الخطاب فسـأله مـا هذا يـا أبا بكـر؟ لقد وليت أمور المسلمين. قال أبو بكـر: ومن أين أطعم عيالي؟ قـال عمر: اذهب إلى أبي عبيـدة يفرض لك[٣١٩]. فتألفت لجنة مـع أبي عبيدة، وفـرضت له عـطاء واحداً من المهـاجرين ليس بخيرهم ولا أوكسهم. وقد شكا ذات يوم من قلّته (ربما بسبب غلاء الأسعار) فقـال: زيدوني فزادوه، وجرى ذلك قاعدة في ما بعد.

غير أن أبا بكر قد أمر قبل وفاته أن يرد كل ما أخذه إلى بيت المال من أمواله الخاصة، فكان في ذلك الخليفة الذي يضـع القاعـدة لتكون مثـالاً للاتبـاع لمن بعده من فقـراء الخلفاء كعمر وعلي، ثم وضع قاعدة أخرى هي التعفف للقادرين، ولا نعرف أن خليفة آخر اتبعهـا غير عثمان بن عفان[٣٢٠].

حق السمع والطاعـة: فرض الإسـلام الطاعـة على المسلمـين لأولي الأمر منهم، وهي طاعة دستورية أي ليست طاعة لأشخاصهم بل طاعة لله ولرسوله أي طاعـة للشريعة، فـإذا أطاع المؤمن أولياء أمره بهذه النية وكانت طاعته في حدود الشريعة كان عابـداً مأجـوراً. ولقد تواتر هذا المعنى: إنما الطاعة في المعـروف ولا طاعـة لمن عصى الله، ولقد أورد ابن جمـاعة في كتابه تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام عشرة حقوق للحاكم:

---

(٣١٨) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٦.

(٣١٩) أي يخصص لك راتباً لأنه كان مسؤول بيت المال.

(٣٢٠) بشيء من التصرف: القـاسمي، نـظام الحكم في الشريعـة والتـاريـخ الإسـلامي، ص ٣٥٥ - ٣٥٦. ألا يخجل ادعياء الحداثة في بلادنا وأمثالها حيث لا يجرؤ نائب ولا صحفي ولا خطيب أو مذيع على مناقشة ميزانية رئيس الدولة، لا سيما وهم يرونها قد تضاعفت خمس مرات في سنوات معدودة. ودعك من بلاد الاقـطاع التي لا يجرؤ أحـد فيها عـلى سؤال الحاكم عن أصـل الثروة، ألا تكفيهم هـذه المصائب شـاغـلاً عن السخرية بالشريعة والخلافة والخطر الأصولي!

(١) بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به أو ينهى عنه إلا أن يكون معصية ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[٣٢١]. وأولو الأمر هم الإمام ونوابه عند الأكثرين.

(٢) بذل النصيحة له سراً وعلانية. قال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة»، قالوا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[٣٢٢]، (ويقتضي ذلك حرية الصحافة والمساجد والنشر وتكوين الجمعيات... الخ).

(٣) القيام بنصرتهم ظاهراً وباطناً ببذل المجهود في ذلك لما فيه من نصرة المسلمين وإقامة حرمة الدين ورد كيد المعتدين.

(٤) أن يُعرف له عظيمُ حقه وما يجب من تعظيم قَدْره فيُعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام، ولذلك كان العلماء والأعلام يعظمون حرمته ويلبّون دعوته مع زهدهم وورعهم وعدم الطمع لديهم وما يفعله بعض المنتسبين إلى الزهد من قلة الأدب به فخلاف السنّة.

(٥) ايقاظه عند غفلته وارشاده عند هفوته شفقه عليه وحفظاً لدينه وعرضه.

(٦) تحذيره من عدو يقصده بسوء أو حاسد يرومه بأذى أو خارجي يُخاف عليه منه، أو من غيرهم، ومن كل شيء يُخاف عليه منه على اختلاف ذلك.. فإن ذلك من آكد حقوقه وأوجبها.

(٧) إعلامه بسِير عمّاله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمّة بسببهم، للنظر في نفسه في خلاص ذمته.

(٨) إعانته على ما يحمله من أعباء ومصالح الأمة ومساعدته على ذلك بقدر المكنة، قال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة: ٢] وأحق من أعان على ذلك ولاة الأمور.

(٩) رد القلوب النافرة عنه إليه وجمع محبة الناس عليه لما في ذلك من مصالح الأمة وانتظام أحوال الملّة.

(١٠) الذّب عنه بالقول والفعل والمال والنفس والأهل في الظاهر والباطن والسرّ والعلانية.

ولعل هذا النص كما علّق عليه القاسمي من أوفر النصوص في كتب السياسة الشرعية حول حقوق الإمام رغم ما شابه من تكرار، وهي حقوق لا تخرج في جملتها عمّا نص عليه الماوردي وأبو يعلى من طاعته ونصرته، بل هي تفصيل لهما. هذا إذا كان الأمير موفياً ببيعته، فإذا حصل خلل، سواء كان متسبباً فيه أو خارجاً عنه، فما العمل؟ هل ينعزل وما هو مقدار الخلل الذي ينعزل به، وكيف؟

---

(٣٢١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.
(٣٢٢) رواه مسلم.

(ط) حق الأمّة في عزل الإمام: تعتبر هذه المسألة من المسائل المُشْكَلة في الفكر السياسي الإسلامي قديمه وحديثه، وتكشف بقدر كاف من الوضوح عن نقاط القوة والضعف في هذا الفكر، كما سنرى ذلك إن شاء الله.

يستتبع كون الرئاسة العامة هي في الأصل للأمّة وانها تعهد بها إلى رجل منها بمقتضى عقد سياسي هو البيعة وفق شروط معينة فيه كالكفاية والعدالة والتزام شرع الله، ويستتبع ذلك نتيجتان ضروريتان: وجوب الرقابة عليه وعزله ان خرج خروجاً بيّناً عن حاله يوم العقد[٣٢٣].

(١) واجب الأمّة في الرقابة: وأدلة هذا الوجوب من الكتاب والسنّة والإجماع وسير الخلفاء كثيرة، وتدور كلها حول المبدأ الإسلامي العظيم: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل بحق السلطة الرابعة في الدولة، السلطة القوّامة على بقية السُلَط، سلطة الأمّة المباشرة أي سلطة الرأي العام.

من القرآن الكريم:

ـ ﴿ولتكن منك أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[٣٢٤].

ـ ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله، ان الله عزيز حكيم﴾[٣٢٥].

ـ ﴿لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون.كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾[٣٢٦].

ومن السنة:

ـ «الدين النصيحة»قلنا لمن؟ قال «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٣٢٧].

ـ «عن عبادة ابن الصامت، قال بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخشى في الله لومة لائم»[٣٢٨].

ـ «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشك الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[٣٢٩].

---

(٣٢٣) يمكن أن يوكل تقدير ذلك لمحكمة مختصة كمحكمة المظالم أو ما يمكن تسميته بمصطلح العصر المحكمة الدستورية. ويمكن أن يحال على المحكمة الدستورية من طرف مجلس الشورى.
(٣٢٤) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.
(٣٢٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.
(٣٢٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٧٨ ـ ٧٩.
(٣٢٧) رواه مسلم.
(٣٢٨) رواه البخاري ومسلم.
(٣٢٩) رواه ابن حيان.

- «سأل رجل النبي ﷺ أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر»[330].

- «ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك الله أن يعمهم بعقاب»[331].

الإجماع: أجمعت الأمّة الإسلامية في جميع عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوباً شرعياً وعقلياً[332]. بل قد عدّته المعتزلة أصلاً من أصول الدين الخمسة.

ومن سير الخلفاء: ورد في أول خطاب لأبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة: «ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني... أطيعوني ما أطلعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم.. ان استقمت فاتبعوني وان زغت فقوموني»[333].

- كما ورد في خطب عمر بن الخطاب: «إن رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني»، فردّ عليه أحد المسلمين: «لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا»، فيقول عمر: «الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوّم عمر بحدّ السيف»[334].

وعندما كثر النقد والتجريح في الخليفة عثمان، خرج إلى المسجد معلناً استعداده للمحاسبة والتوبة قائلاً: «فإذا نزلت من منبري فليأتني اشرافكم فليروني رأيهم، فوالله ان ردّني الحق عبداً لأذلنّ ذل العبيد»[335]. والشورى نفسها ليست إلا وجهاً أو معنى من معاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اقراراً بواجب الأمة في حراسة الدين والقوامة على الحكم، حتى ان الشيخ محمد عبده استدل على الشورى بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل جوهر رسالة أمة الاسلام ومناط فضلها، فكيف تملك أن تتنازل عنه[336] دون أن تحيق بها اللعنة؟

وان ممّا يعظم به شر المنكر وفداحة إتيانه مكان وزمان إتيانه. كالزنا بالحرم أيام الحج، ومكانة الفاعل، كالعالم وإمام الصلاة، وأشد من ذلك إمام الأمّة وقدوتها المتعهد بحفظ شريعتها، فكيف لا يكون الإنكار عليه أوجب وآكد والأجر على ذلك أجزى وأعظم «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى أميره فأمره ونهاه فقتله»، بل ان ذلك أفضل الجهاد «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر».

وان انصراف الأمّة عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جملة وانشغالها بالمنكرات الصغيرة أو منكرات الصغار عن منكرات الكبار، هو السبب المباشر لما أصابها من نكبات الاستبداد وما جرّه من انحطاط وجمود وهزائم على كل المستويات «وانه لا يصلح آخر هذه

---

(٣٣٠) النووي، رياض الصالحين.

(٣٣١) أخرجه ابن حزم في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

(٣٣٢) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٧٤.

(٣٣٣) العيلي، الحريات العامة، ص ٢٣٤.

(٣٣٤) سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، ص ٢٨١.

(٣٣٥) العيلي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٣٣٦) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص ١٢.

الأمّة إلا بما صلح به أولها» استعادة لسلطانها عن طريق تبوئها مجدداً مقام الأمر والنهي تجاه الكبار والصغار وبدءاً بالكبار قبل الصغار.

وإذا كانت أحكام الشريعة إنما وضعت كلها لجلب المصالح ودرء المفاسد(٣٣٧)، وان الحاكم إنما نصبته الأمّة لإنفاذ الشريعة وتحقيق مصالحها وإقامة العدل بينها حتى يعمّ الأمن والرخاء وتتحقق الكرامة والحرية، فإن خروج الإمام عن دائرة الشريعة والعدل والمصلحة بتعطيل أو عدوان على حقوق الناس وحريتهم أو التفريط في مصالحهم والعبث بأموالهم وما إلى ذلك من ألوان الخيس بميثاق البيعة منكر، واجب على الأمّة دفعه عن طريق الرقابة الدائمة على الحاكم وما تقتضيه من وسائل الانكار لمنع الاساءة في استعمال السلطة. وليس الإنكار على الحاكم ومقاومة انحرافه وجوره مسؤولية طائفة واحدة من الأمّة بل مسؤولية الأمّة كلها على اعتبار انها مخاطبة بالشرع وأمينة عليه ومستخلفة من الله، وهي كلها صاحبة الأمانة التي أودعتها الخليفة من خلال البيعة فإذا خاس الخليفة ببيعته فهي معنية ومسؤولة كأفراد وجماعة، وتتوزع المسؤولية بحسب قدرة كل فئة من فئات الأمّة، ففئة العلماء مدعوة إلى أن تبين للناس نوع انحرافات الإمام عن الشرائع وتتولى الإنكار عليه سواء خالف نصاً شرعياً أو خالف إجماع العلماء حتى ولو كان مجتهداً، فليس له أن يخرج عن الإجماع. وخطباء المساجد مسؤولون يقومون بحملات ضد المنكرات الشائعة ويدعون السلطة ويضغطون عليها لمقاومتها، ويلفتون النظر إلى الحقوق المضيعة والشرائع المعطلة والأخطار المتربصة من أجل تكوين رأي عام مثقف إسلامياً وسياسياً، واعياً بما يدور حوله، معبأ للمساهمة في التغيير وتقوية جبهة الشعب، وحمل السلطة حملاً على الاستقامة أو الاستقالة. وهكذا تصبح الأمّة جبهة قوية معبأة ضد المنكر تفرض على الحاكم احترام الأمّة والقانون، فإن لم يحجزه ايمانه عن الشر يحجزه خوفه من الناس.

وما ينبغي أن يقتصر عمل الأمّة في الرقابة على الحاكم على الأعمال الفردية بل قد يجب أن تتكون الأحزاب والجماعات التي تجعل الاجتماع على انكار المنكر من أوجب واجباتها، ذلك أن الحكم جهاز، له أعوانه وأجناده وأمواله، فما يمكن أن يكفي جهد الآحاد لرد صولته، لذا تحتم الإجماع على ذلك عملاً بقوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة (جماعة) يدعون إلى الخير..﴾(٣٣٨)، فليس في التشريع مانع يحول دون تأليف الجماعات للرقابة على السلطة وتقوية صف الأمّة ودعم سلطة الرأي العام، سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولنا عودة إن شاء الله إلى هذه المسألة. بل قد يكون تطبيقاً مباشراً للأمر العام ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ ولا شك أن الانكار على الحاكم يتدرج من الأدنى إلى الأعلى.

يقول ابن حزم «الواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل أن يُكَلَّمَ الإمام في ذلك ويمنع منه فإن امتنع ورجع إلى الحق وأذعن للقوَد (أي: القصاص) من البشرة أو الأعضاء ولإقامة الحدود عليه فلا سبيل إلى خلعه، فإن امتنع عن

---

(٣٣٧) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٦.

(٣٣٨) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

انفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يُراجَعْ وجب خلعه وإقـامة غـيره مما يقـوم بالحق فـلا يجوز تضييع شيء من الشرائع فلكل مسلم الحق في هذه الرقابة»[339].

ويقول الشيخ محمد عبده «الخليفة مطاع ما دام على الحجة ونهج الكتاب والسنّة والمسلمون لـه بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قوّموه بالنصيحة والأعذار إليه، فهو حاكم مدني من جميع الوجـوه، وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والـدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهي سلطة خـولها الله لأدنى المسلمـين يقرع بها أنف أعلاهم كما خوّلها لأعلاهم، يتناول بها من هو أدناهم، لذلك فإن لكل فرد من أفراد المسلمين أن يقرع بكلمة الحق اذن الخليفة إذا ما تنكب الصراط المستقيم أو انحرف عن حادة الحق وهو بذلك مأجور لأنه يحقق (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)»[340]. وفي شرح المقاصـد لإمام الحـرمين: «ان الإمـام إذا جار وظهـر ظلمه ولم يـرعو لزاجر عن سوء صنعه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب».

ولقـد كان لعلماء الإسـلام مآثـر جليلة في التصدي لجـور الحكـام ومنكـراتهم ورفعهم سلطان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فوق سلطان الحكام، حتى ان عالماً عرض سلطاناً في سوق النخاسة يبيعه[341].

والنتيجة: ان الرقابة على الحاكم لا بد أن تفضي إما إلى استجابته فيئاً إلى الرشـد بعد الغي واظهـاراً للندم والحسرة والشروع في إصـلاح ما أفسـد سـواء بـالقـوَد منـه أو تعـويض الأضرار المنجـرة عن سيـاسـتـه. . أو خضـوعـاً لضغط الجـماهـير وطـلائعهـا من أهـل الحـل والعقد. . . أو أن تفضي إلى تماديـه في الغي، وليس ذلك بـالأمر اليسـير إذا استعملت سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استعمالاً مجدياً. . إذ من النهي عن المنكر الامتناع عن تنفيذ أوامـر الحاكم، فـالقـاضي المسلم واجب عليـه الامتنـاع عن الحكم بمقتضى الشرائـع البـاطلة ﴿أفحكم الجاهلية يبغـون، ومن أحسن من الله حكماً لقـوم يوقنـون﴾[342]، ﴿ومن لم يحكم بما أنـزل الله فـأولئـك هم الكـافـرون﴾[343] عمـلاً بقـاعـدة «لا طـاعـة لمخلوق في معصيـة الخـالق. . وإنمـا الـطاعـة في الطاعة. .»، والخضوع للقانون الأعلى ـ الدستور ـ وفي الحـالة الإسـلامية. . الكتـاب والسنة (التشريـع الأصلي). وإعمـالاً لقاعـدة الاهمال في القـانون. . فـالقاضي يملك حق اهمـال كل قـانون أدنى يتنـاقض مع قـانون أعـلى. . والشرطي والجندي والقـائـد وكـذا المـوظف ودافـع الضرائب، كلهم يطبقون مبدأ إنكار المنكر بالقلب وترجمته العلمية والعملية «مقـاطعة السلطة الظالمة» بعدم التعاون معها وعدم تطبيق أوامرها. فإذا تمادت وجب الارتفاع بمستـوى المقاومـة والانكار من المقاطعـة الصامتـة إلى شن حملة إعلاميـة بالخـطابة والكتـابة، فـإذا لم يجد ذلـك أعلنت الاضرابات ومسيرات الاحتجاج وصراخ الجماهـير في وجه الـطغيان تتصـدرهم النخبة والشباب وسائر قطاعات المجتمع.

---

(٣٣٩) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٧٥.

(٣٤٠) نقلاً عن: العيلي، الحريات العامة، ص ٢٤٦.

(٣٤١) هو الملقب سلطان العلماء الشيخ العز بن عبد السلام الذي أفتى بعدم شرعية طاعة أحد المماليك السلاطين، فاضطر هذا إلى أن يقف في السوق ليباع ويعتق لتصح بيعته بعد ذلك.

(٣٤٢) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٣٤٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

فأي سلطة في العالم تملك أن تقف في وجه ضغوط من هذا القبيل. ولعل هذا هو السر وراء جملة الأحاديث التي تمسّك بها جمهور العلماء، والقاضية بعدم استعمال قوّة السلاح في مقاومة السلطان الجائر حتى يظهر منه الكفر البواح. من مثل قوله ﷺ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه ليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات ميتة جاهلية»[٣٤٤].

ـ وقال ﷺ: «انها تكون بعدي اثرة وأمور تنكرونها»، قالوا: «يا رسول الله، كيف تأمر من أدرك منّا ذلك»؟ قال: «تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم»[٣٤٥].

وروى عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلّون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنوهم ويلعنونكم». قلنا: «يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟» قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»[٣٤٦]. ويعلق محمد أسد على هذا الحديث بقوله: «ومن الواضح أن عبارة ما أقاموا فيكم الصلاة لا تعني مجرد إمامة الناس في المساجد أو أداء الفريضة نفسها، بل إنها تشير كما يشير مطلع سورة البقرة إلى استكماله أسباب الإيمان الكامل وما ينبني عليه من عمل»[٣٤٧].

وقال ﷺ: «من سلّ علينا السيف فليس منا»[٣٤٨]. ويعلّق عليه محمد أسد بقوله: «يتضح من ذلك أن رسول الله ﷺ قد أمر المسلمين بأن يرفضوا تنفيذ أوامر الحكومة التي تتناقض مع نصوص الشريعة وأن يخلعوا الحكومة إذا بلغ عملها درجة الكفر»، ويقول عبادة بن الصامت: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[٣٤٩].

ان جملة هذه الأحاديث إذا قرئت منفردة معزولة عن التيار العام للآيات والأحاديث وسير الخلفاء الدافعة للمسلم بقوة إلى أن يكون ايجابياً في مجتمعه والعالم يأمر وينهي ويكدح ويجاهد ويقاوم ولا يفتر ولا ييأس، حتى ولو سمع نفخ الصور وبيده فسيلة قوة لغرسِ خيرٍ أو لقلعِ شر فليفعل.

ان جملة هذه الأحاديث الكثيرة وغيرها التي تأمر بالإعراض عن رفع السيف في وجه حكّام الجور، بل تأمر أحياناً بكسر السيف جملة، ينبغي ألا تُقرأ معزولة عن الروح العامة التي تسري في الشريعة والعاملة على تنشئة أمة تتميّز بالايجابية والفعالية في التاريخ لا بالسلبية والخنوع.. ان القراءة المستوعبة لهذه النصوص تنتهي بنا إلى النتائج التالية:

١ ـ ان الاطار الاجتماعي والسياسي الذي تتنزّل فيه النصوص المنفّرة من استعمال القوة، هو اطار إسلامي اعترته بعض الانحرافات دون أن يمسّ ذلك بالنظام العام، المصطلح

---

(٣٤٤) رواه مسلم.
(٣٤٥) رواه مسلم.
(٣٤٦) رواه مسلم.
(٣٤٧) أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ١٤٣.
(٣٤٨) رواه مسلم.
(٣٤٩) رواه البخاري ومسلم.

الدستوري الحديث، أي دون مسّ بهوية الكيان العقائدي والسياسي للأمة، ودون نيل من المشروعية العليا للدولة. فالأمراء المتحدّث عنهم في النصوص هم أمراؤنا «من رأى من أميره» «خيار أئمتكم» و«شرار أئمتكم» على غرار و«أولي الأمر منكم»، ولا يمكن اعتبار الحكّام الدكتاتوريين المفسدين المتمردين على شريعة الرحمن وإرادة الشعب وهم عند التحقيق أولياء الشيطان أذناب أعداء الإسلام مصّاصي دماء الشعب ومنهم حتى الحشاشين... لا يمكن اعتبارهم أمراءنا وأولياء أمورنا، وإلا لزمت طاعتهم، على حين أن النصوص مجمعة أنه لا طاعة في معصية الله، ولا طاعة لمن عصى الله.. فالإنكار الذي تحثّ عليه النصوص الآنفة إنما هو لتصحيح انحراف في اطار المشروعية الإسلامية. أي طالما ظلت تعاليم الإسلام محترمة.

٢ ـ ان الأحاديث المانعة لسل السيوف ضد الحكام المنحرفين الذين لم يبلغوا حدّ الكفر البواح أي التمرد على الشريعة لا تعطل الدرجات الأخرى من الإنكار، ولا هي تأمر بالاستسلام للأمر الواقع، وإنما هي تدفع إلى جهاد سلمي[٣٥٠]، إلى كلمة حق عند سلطان جائر، إلى مقاومة للمنكر لا هوادة فيها على نحو لا يستقر معه للمنكر قرار، وتحافظ الجماهير على حساسيتها تجاهه وبغضها له.

ولو بذل العلماء، خاصة، أقصى الوسع، وتواردت وتكثّفت وتصاعدت أصوات الاحتجاج ضد الظَلَمة لتكون من ذلك تيار شعبي قوي وراء العلماء يضغط على الباطل لردّ صولته ويضطره إلى التراجع، ولن يجديه في ذلك تنكيل بالعلماء وبطش بهم، فإن ذلك لن يزيد الشعب إلا تكتلاً وراءهم والتحاماً بدعوتهم وتألباً ضد الظَلَمة، حتى يتراجعوا صاغرين.. وكان ذلك هو نهج الإمام أحمد الذي اشتهرت المرويات عنه بالصبر وعدم سل السيف، ولكن الرجل قد سلّ على أقوى دولة في العالم آنئذ سيف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وصمد على نهجه واستماتَ حتى تمكّن من زحزحة الدولة عن موقفها وهزمها والنخبة المثقفة (المعتزلة) الملتفة حولها شر هزيمة[٣٥١]. ان الكلمة إذا تغذّت من روح مؤمنة وباعت نفسها لله، تغدو قوة يصعب قهرها[٣٥٢]، فما ينبغي تحقير هذا السلاح ولا التعجل في الغائه وتصوير هذا النهج على أنه استسلام وضرب من الجبن.. فإن المسارعة إلى سل السيوف كثيراً ما أصابت الأمّة بكوارث لا يعلمها إلا الله، وبعض تلك الكوارث فتح في بناء الأمّة ثلمة لن تسد إلى يوم القيامة مثل الثورة المسلحة ضد الخليفة الثالث، فقد قُسّمت الأمّة وفُرِض عليها الصراع الداخلي إلى يوم يبعثون، وكان يمكن لقوة الكلمة أن تصحح المسار ولو

---

(٣٥٠) عنوان دراسة للمؤلف لم تنشر.

(٣٥١) شن الشيخ محمد الصالح النيفر رحمه الله حملة ضد موضوع تحديد أوائل الشهور القمرية داعياً إلى اعتماد الرؤيا بديلاً من الحساب، مخالفاً بذلك قرار الدولة، واستطاع خلال عقدين من العمل الشعبي السلمي الدؤوب أن يشكل تياراً شعبياً عارماً مؤيداً له، الأمر الذي اضطرت معه الدولة إلى التراجع.

(٣٥٢) يمكن الرجوع إلى «قوة الكلمة» لقطب في كتابه، الذي هو من أبدع اشراقاته: سيد قطب، دراسات إسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨).

بعد حين فيما ينبغي الزهد في هذا السلاح وتخطيه بسرعة. من هنا، يمكن حمل النصوص والمأثورات الداعية إلى الصبر على أئمة الجور والاكتفاء بالنصح انها متعلقة بمعالجة انحرافات في اطار الشرعية الإسلامية «إلّا أن تروا كفراً بواحاً» أي ظاهراً[٣٥٣].

٣ ـ إذا تمردت الحكومة على سلطان الشريعة فعطلتها أو حرفتها وخالفت ما أجمع عليه المسلمون، وخانت الأمانة واستبدت بالأمر فعطلت الحريات العامة واستباحت ما حرّم الله، فما العمل؟ هنا ولئن لم يختلف المسلمون في وجوب العمل لتصحيح المسار والدفع بما أمكن فقد اختلفوا في التوقيت والوسيلة، فمنهم من رأى ذلك لا يكون إلّا بالوسائل السلمية وهم جمهور فقهاء السنّة، ومنهم من رأى استخدام القوة جائزاً عند اليقين بتوافر شروط التغيير أو غلبة الظن على الأقل بحصول النصر وإلا كانت الثورة نوعاً من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، ولزم المسلمون الانتظار واعداد العدة وممارسة ما دون ذلك من طرق الانكار.

ومنهم من أوجب الخروج على الحاكم الذي يحكم بغير ما أنزل الله والذي يجاهر بالمعصية ويستبيحها ويعطّل الحريات العامة.. كحرية التعبير، واستقلال القضاء، وتكوين الجمعيات[٣٥٤] فإن طاعته غير لازمة وعلى كل فرد من الأمّة أن يعمل للخلاص منه لأن وجوده على رئاسة الدولة يؤدي بحد ذاته إلى الفتنة[٣٥٥] حتى ولو كان ذلك عن طريق الاستعراض، أي القتل غيلة[٣٥٦].

أما الفقيه الشيعي المعاصر آية الله منتظري فيلخص منهاج تغيير المنكر كما يلي: «إذا اخطأ الحاكم خطأ جزئياً لا يمس أصول الشريعة ومصالح الإسلام والمسلمين بل كان أساس عمله الكتاب والسنّة، فلا يجب بل لا يجوز الخروج عليه ولا يحكم بانعزاله أيضاً وإنما يجب الارشاد والنصح مع احتمال الاصرار. وأما إذا انحرف الحاكم انحرافاً أساسياً عن موازين الإسلام والعدالة وجعل أساس حكمه الاستبداد والهوى وجعل مال الله دولاً وعباده خولاً أو صار عميلاً للاستعمار ومنفذاً لأهواء الكفرة والأجانب وتغلبوا من هذا الطريق على سياسة المسلمين وثقافتهم واقتصادهم ولم يرتدع هو بالنصح والتذكير بل لم يزده ذلك إلّا عتواً واستكباراً، وإن فُرض أنه يُظهر الإسلام باللسان بل ويتعبد ببعض المراسيم الظاهرية من الصلاة والحج والشعارات الإسلامية كما نراه في أكثر الملوك والرؤساء في بلاد المسلمين في أمصارنا، ففي الوزراء والأمراء والعمال، يرفع أمرهم إلى الوالي الذي نصبهم حتى يكون هو الذي يعزلهم إن رآه صالحاً. وفي الوالي الأعظم يجوز، بل يجب السعي في خلعه ورفع يده ولو بالكفاح المسلح مع حفظ المراتب، ولكن يجب اعداد الأسباب: من

---

(٣٥٣) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (القاهرة: المطبعة المصرية [د. ت.]).

(٣٥٤) يقول النووي في شرح حديث الكفر البواح: «لا تنازعوا ولاة الأمور ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منكراً محققاً فإذا رأيتم ذلك فأنكروه وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام وبإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظلمة». ونص النووي دال على أنه يتحدث عن أنظمة لا تزال تحترم الشرعية وإن ارتكبت مظالم وموبقات، لأنه لم يشهد غير ذلك.

(٣٥٥) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٢٧.

(٣٥٦) رأى قوم الخوارج وبعض المعتزلة، وأكد ابن حزم أن هذا هو أيضاً مذهب أهل السنة. نقلاً عن: الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٥١. وقد يدعم هؤلاء وجهة نظرهم بأحداث من السيرة مثل ايعاز النبي ﷺ باغتيال بعض زعماء اليهود مثل حي ابن أخطب، وشواهد من الواقع مثل اغتيال خالد الإسلامبولي السادات.

ايجاد الوعي السياسي في الأمّة وتشكيل الفئات والأحزاب والجمعيات واللجان وتهيئة القوى والمعدات خفيةً أو علناً حسب اقتضاء الشرائط والظروف، فإن حصل المقصود بالتكتل والمظاهرات فهو، وإلاّ فبالكفاح المسلح فتجب رعاية المراتب والأخذ بالأقل ضرراً والأكثر نفعاً إلى أن يحصل الظفر والنصر. بل الظاهر أنه ينعزل قهراً وإن لم تقدر الأمة على خلعه فليست حكومته حينئذ حكومة مشروعة»[٣٥٧].

٤ ـ مسألة القلّة والكثرة: إذا أصبح الحاكم مستحقاً للعزل بخروجه الصريح عن حكم الشريعة من مثل تعطيل الشورى[٣٥٨] والحريات العامة منها واستباحة المحرمات[٣٥٩]، وحصلت غلبة الظن بالنصر، على رأي من يشترط ذلك، فما هي الجهة صاحبة الحق في اعلان الثورة ضده والمطالبة بعزله؟ هل يكتفي في ذلك الآحاد والفئة القليلة؟ الأصل أن من يملك حق التولية يملك حق العزل، فإذا كان أهل العقد والحل هم الذين ولوه فهم مطالبون بسحب الثقة منه واعلان ذلك وتقديم البيعة لغيره، ودعوة الأمّة للتزكية، وإذا كان أهل العقد والحل (العلماء ورؤساء الجماعات والتكتلات المعتبرة في المجتمع) قد كانوا مجرد سلطة ترشيح له والأمّة هي التي اختارته مباشرة فعليهم أن يعلنوا طعنهم فيه وسحب ثقتهم منه وتقديم مرشح جديد للأمامة. المهم أن نزع السلطة من يد الحكومة يجب ألاّ يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع، تمشياً مع مبدأ وحدة الأمّة فلا يمكن أن يترك لكل فرد من الأفراد تقدير الوضع الذي تصبح فيه طاعة الأمير باطلة المفعول من حيث هي واجب قومي وديني. ان مثل هذا الحكم لا يمكن أن يصدر إلا عن المجتمع كله أو عن ممثليه الشرعيين[٣٦٠].

وخلاصة هذا الرأي انه لا يسمح لنفر أو قلّة من المسلمين أو لطائفة منهم أن يعطوا لأنفسهم حق استبدال الحاكم من دون الناس[٣٦١]، بل الأمر موكول للقيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة اعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء إلى العصيان المدني وحتى إلى الثورة الشاملة إذا لزم الأمر، فتكون هي أهل الصدارة والإمارة، والمسلمون جميعاً من خلفها يمتثلون لأمرها حتى لا ينفلت الزمام، ولا يتحول الأمر فوضى، ولا يحدث فراغ في السلطة. وبمجرد ما يتحقق عزل الحاكم تتولى السلطة الجماعة التي قامت بالخروج وأمسكت بزمام الأمر، ثم تعرض الأمر العام على الشورى ليختار الشعب قيادته ويعقد معها على حراسة الدين وسياسة الدنيا[٣٦٢]. فالخروج على السلطة حسب هذا الرأي ليس عمل فئة قليلة وإنما هو

---

(٣٥٧) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة، ج ١، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٣٥٨) نقل القرطبي اجماع العلماء على عزل من عطّل الشورى. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٣٥٩) من المفيد مطالعة فتوى الشيخ محمد الصالح النيفر في أصناف من الحكومات والأحزاب القائمة وحكم كل صنف منها.

(٣٦٠) أسد، منهاج الاسلام في الحكم، ص ١٤٤ـ ١٤٥.

(٣٦١) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص ١٩٩ـ ٢٠٠.

(٣٦٢) وقد تتولى في حالات استثنائية مهمة الخروج وعزل الحاكم الطاغي فئة قليلة لها اقتدار لكنها لا تستبد بالأمر بل ترده إلى أهل الحل والعقد لعرض الأمر على الشعب للحسم في الاختيارات المطروحة واختيار القيادة البديلة.

تعبير عن إرادة شعبية عامة على رأسها زعماء مخلصون يتولون خوض غمار المجابهة مع الطاغوت بما يناسب ويكافىء من الوسائل، والعنف إذ يمارس، حسب هذا الرأي، لا تمارسه قلّة معزولة، وإنما تمارسه الجماهير ضد نظام معزول، الأمر الذي يخفف من التضحيات ويسارع بالتغيير[٣٦٣].

الخاتمة: تلك هي مجمل الآراء التي بلورها الفكر السياسي الإسلامي حول مراقبة السلطة من أجل اصلاحها والحد من جورها سلماً، طالما احترمت الشريعة ولم تتورط في الكفر البواح، أي التصادم الصريح مع تعاليم الإسلام والزّج بالأمّة في أتون الدكتاتورية والتذيّل للأجنبي وإشاعة الفواحش والعبث بأرزاق الشعب أو العمل على نسف أسس الدين وإشاعة الإلحاد ومطاردة الدعاة إلى الله وأهل العلم وأحرار البلاد، أو حرباً إذا توافرت الشروط الضرورية لذلك ـ على رأي من يرى ذلك ـ وأمنت الفتنة.

(٢) تقويم مبدأ الخروج: ولقد ذكرنا ان هذه المسألة ـ مسألة الخروج ـ تمثل نقطة قوة وضعف في الفكر السياسي الإسلامي، كيف ذلك؟

أ ـ مبدأ الخروج: مبدأ ايجابي في الفكر السياسي الإسلامي لأنه يؤكد أن دولة الإسلام هي دولة القانون، وأن سلطان القانون فوق سلطان الحاكم، وأن الأمّة هي الأمينة على هذا القانون، وأن الحاكم ليس إلا أجيراً للأمة لإنفاذ ذلك القانون وفق عقد البيعة، وذلك هو مبرر طاعتها للحاكم. فإذا حصل منه زيغ أو اهمال أو انحراف جزئي عن الشريعة، أو صدر منه ظلم دون أن يطال ذلك المشروعية العليا للدولة كان تقويمه بالنصح والضغط والوعظ وحتى التهديد، أما إذا تجاوز ذلك الحد أو تمرد على الشريعة وعطّل إرادة الأمّة وكرّس الظلم فقد فَقَدَ مبرّر الطاعة. . وحق على الأمّة أن تنصحه وتحذره وتهدّده، فإذا لجّ في طغيانه وجبروته لم يبق أمام الأمّة إلا أن تنتفض عليه وتمارس ما وسعها من وسائل حمله على الجادة والعودة إلى الشرعية أو الإطاحة به إن أمكنها دون فتنة واستحكام للفوضى الشاملة، فإنه لا بد للناس من سلطة برة أو فاجرة، مؤمنة أو كافرة. . وذلك في تقديرنا موقف الوسط الإسلامي أو الجمهور.

فمبدأ الخروج إذاً مبدأ هام جداً على الأقل من جهة تضمنه أهم المبادىء الدستورية التي يستند اليها الحكم الإسلامي، والتي تمثل خير دحض وإفحام لمن لا تزال قلوبهم تنطوي على داء الحقد أو الجهل تجاه الحقيقة الاجتماعية الإسلامية، فلا يرعوون عن ترديد نفايات بعض الاستشراق، ينسبونها إلى علماء الإسلام من أنهم يرون طاعة الحاكم واجبة على الإطلاق لأي حاكم، ظالماً كان أو فاسقاً بدون قيود ولا حدود[٣٦٤]. ولو كان الأمر كذلك ـ والنظرية الإسلامية تؤكد خلافه ـ فكيف نفهم من وجهة النظر التاريخية الثورات المتتالية التي خضّبت بدماء الشهداء أرض الإسلام وتاريخه؟ ألم يكن على رأسها غالباً ـ دعاة وعلماء

(٣٦٣) سنعود إلى موضوع مراقبة السلطة عند حديثنا عن المعارضة.

(٣٦٤) أورد ضياء الريس أمثلة من تلك النفايات الاستشراقية. انظر: الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٦٠ وما بعدها.

تطهرت أرواحهم في المحاريب ونشأتهم ناشئة الليل؟ أليس من أجل ذلك ظل الحكّام الطغاة في تاريخ الإسلام في صدام أبدي مع الدعاة والمصلحين، ويقض مضجعهم أبداً هاجس شيخ يلتف حوله مريدوه فتجتمع الأمّة وتندلع الثورة؟ هل كان محض مصادفة ان لم يعرف تاريخ الإسلام قصة الملك ظِلّ الله في الأرض. . ؟ ألم يكن أشد الطغاة يتمسح على أعتاب الإسلام ويجتهد في أن يرتبط به ولو بسبب واه من أجل أن يعترف به الناس؟ لقد حاول الطغاة فعلًا تطويع الإسلام لأهوائهم واستخدامه ولا يزالون، ولكنهم يوماً بعد يوم يكتشفون أنه يرفض كل تطويع ويأبى إلا أن يكون السيد المهيمن.

ب ـ الحقيقة الثانية التي يكشف عنها مبدأ الخروج تمثل نقطة الضعف الخطيرة في هذا الفكر وتتمثل في عدم التناسب بين الوسائل والغايات مما يضفي على معظم كتب السياسة الشرعية مسحة مثالية، فلا تجد طريقها إلى العمل وتوجيه التاريخ. وأمثلة ذلك كثيرة؛ منها أن المعاني الكبرى في الجهاز السياسي الإسلامي كالبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وأهل الحل والعقد وقوامة الأمّة المستخلفة، ظلت غالباً معاني مجردة لا حظ لها من التطبيق إلا بشكل جزئي وشكلي في كثير من الأحيان. فإذا كانت الأمّة ـ بحق ـ مصدر سلطات الحاكم، وهو ما لا يزال منه البعض في ريب، وان البيعة ليست إلا عقد وكالة، فكيف يمكن للأمة بعد أن تعطي صفقة يدها وثمار قلبها للحاكم، كيف يمكن لهذا الموكل أن يحد من نفوذ وكيله، بَلْهَ أن يسحب منه الوكالة كما يقتضي عقد الوكالة بعد أن غدا هذا الوكيل يتصرف في سلطات واسعة في الأنفس والأموال. . ؟ يمكن الجواب بأن أهل الحل والعقد هم المهيؤون لذلك. ولكن من هم هؤلاء؟ ان الإمام يستمد نفوذه في النظرية الإسلامية من البيعة العامة التي تقتضي السمع والطاعة له، وهؤلاء ماذا بقي لهم من نفوذ يعقدونه أو يحلونه؟ ولأن هؤلاء ظل أمرهم غائماً فقد مثل ذلك ثغرة كبيرة، دخل منها الوهن إلى تجربة الخلافة الراشدة، عندما ظل نفر ممن تبقى من الأصحاب الكرام رضي الله عنهم معتبرين أنهم وحدهم أهل الحل والعقد دون اعتبار للأمصار الجديدة التي انجذبت إلى الإسلام بفعل مبادئه في العدل والمساواة، ولكنهم وجدوا أنفسهم ضمن جهاز الحكم مهمّشين فزحفوا على المدينة واغتالوا الخليفة وهو يتلو مصحفه، رافضاً الخضوع لمبدأ القوة الذي أعلنه الثوار حتى قتلوه. فلما جاؤوا يبايعون علياً رضي الله عنه أبى عليهم ذلك قائلاً: «الأمر ليس إليكم إنه أمر المهاجرين والأنصار»، بل ربما البدريين. على حين كان الجيل الجديد على وعي بضرورة تطور مفاهيم الحكم بحسب تطور تركيبة المجتمع، يتجلى ذلك في نصح الحسن لأبيه أن لا يقبل الخلافة إلا أن تأتيه وفود الأمصار، بينما كان حزب بني أمية قد مد يده إلى الجهاز السياسي التقليدي وزعماء القبائل يستقطبهم بكل الوسائل ليجهض بهم تجربة الخلافة ويبعثها مزيجاً عجيباً من إسلام وكسروية وقبلية جاهلية. وانقطعت على المستوى السياسي من يومها التجربة الرائدة للخلافة الراشدة وما حملته من معاني الشورى أو الديمقراطية والحكم النيابي، والبرلمان «مجلس الشورى» وعلو سلطان القانون، وما ذاك إلا بسبب الإحجام عن القيام بتطوير تنظيمات الدولة الإسلامية بما يناسب دولة عالمية، ولو قدِّر ان حظيت القيم السياسية الإسلامية بعقليات منظمة واصلت عبقرية الفاروق التنظيمية لسلك تاريخ الدنيا نهجاً آخر،

ولما عرف تراثنا فكرة الوصاية التي مارسها على الأمّة الحاكم وزعماء المذاهب ومشايخ الطرق حتى غدت عند فريق من المسلمين نظرية سياسية برمّتها، خلاصتها الوصية والعصمة. وانها لكارثة حقيقية أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك إنما يعني شيئاً واحداً: تغييب الأمّة وتهميشها. وكان ينبغي أن تكون الوصاية الحقيقية وصاية الأمّة على الحكام والزعماء والعالم.. وإذا بقي هنا من معصوم فليس أحد غير مجموع الأمّة.

إن الذي حوّل الخلافة إلى مُلْك عضوض ليس فقط العائلة الأموية، فذلك سبب خارجي. أما السبب الرئيسي فيكمن في النخبة ذاتها.. في أهل الحل والعقد. فهؤلاء لم تسعفهم الجرأة لمواصلة الاجتهاد التنظيمي والاداري والدستوري لابن الخطاب الذي مثل امتداداً خصيباً لعمل النبي ﷺ كمؤسس (لدولة - مدينة).. كان مطلوباً من خلفائه، وقد أصبحت دولتهم عاصمة لامبراطورية، أن ينجزوا عملاً تنظيمياً ضخماً.. قد شرع فيه الفاروق فعلاً.. ولكنه للأسف لم يتواصل من بعده. فلقد انتصر عبد الرحمن ابن عوف رئيس مجلس الشورى لاتجاه المحافظة على حساب التجديد والاجتهاد إذ اشترط في خليفة عمر أن يلتزم بنهج الشيخين.. فقبل ذلك عثمان، ورفض علي، فكانت الخلافة للأول. فتوقف عمل عمر الاجتهادي التنظيمي - ربما حتى هذا العصر - بل حدث تراجع.. وكان منتظراً أن يتواصل عمل عمر مع ابن أبي طالب، وقد انتهت الخلافة إليه.. غير أن الأمر قد تصرّم ومضى معظم جهده في إطفاء الفتن واسترجاع وحدة الدولة.. وكانت شخصيته، هو الآخر، أميل إلى المحافظة والمبدئية.. وربما يكون قد حمله حبه العظيم ووفاؤه للنبي ﷺ وجيله ولصورة الدولة كما تركها النبي ﷺ (دولة - مدينة) على الإحجام عن إعمال فقهه العظيم في إبداع صور تنظيمية جديدة لدولة عالمية تتناسب مع الاتساع الهائل لقاعدة الدولة، وقد انضمت إليها شعوب وحضارات بكاملها.. لاستيعابها في اطار قيم الإسلام التي جذبت تلك الشعوب بما بشرت به من عدالة ومساواة، ولكنها لم تجد ذلك واقعاً في بنية الدولة على أمثل صورة.. فالخليفة الرابع ذاته لم يكن يرى لهؤلاء المسلمين الجدد الذين أصبحوا أكثرية في المجتمع أساساً لشرعية الحكم بل الأمر مستمر عنده أمر المهاجرين والأنصار، مع أن هؤلاء قد تضاءل حجمهم. ان ضياع الخلافة الراشدة كان ثمرة لهذا الخلل الهائل بين الوضع التنظيمي الدستوري الذي ظل محكوماً بصورة (دولة - مدينة) بينما الواقع الاجتماعي قد تطور تطوراً هائلاً إلى دولة عالمية. ولا شك أن الثقافة العامة التي كانت سائدة في العالم يومئذ وكانت تؤلّه الأباطرة لم تكن لتقدم عوناً للثورة السياسية الديمقراطية التي جاء بها الإسلام. ولقد تدرجت العلاقة معها من الصدام إلى التصالح منذ العهد الأموي وما تلاه حتى الخلافة العثمانية وامتدد أسوأ ما فيها إلى الدولة الغربية المعاصرة رغم ادعاءات الحداثة.. ولكنها مجرد اناء جديد لمشروب قديم متعفن.

وليس العيب قطعاً في الإسلام ان اكتفى بتقرير معاني الشورى والمساواة والعدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعصمة الأمّة وسلطة الإجماع ودور العلماء وأهل الرأي، بل ان ذلك مزية من مزاياه تتساوق مع طبيعته الخالدة الصالحة للتكيف في أشكال تنظيمية لا تتناهى بحسب الزمان والمكان، وإنما العيب في المسلمين الذين اكتفوا بالتفنن في صياغة

صورة مثالية لأميرهم دون أن يحددوا سلطة الرقابة أو التغيير ومن يحكم بأن هـذه المواصفـات قـد تحققت أو لم تتحقق في هذا الشخص ليكـون أميراً؟ ومن يحكم بـأنها قد اختلت يـوم أن تختل؟ وما هي مواصفات تلك الهيئة ومن أين تستمد سلطانها؟ ومـا هي المؤسسات الأخـرى التي تحقق للأمة رقابتها على الحاكم؟ ما العمل إذا اختلفت هذه الهيئة في مـا بينها أو اختلفت مع الإمام؟ وكيف يعـزل؟ ان الاختلاف أمـر طبيعي بين البشر وإذا لم ينـظم هذا الاختـلاف وتوضع له ضوابط وأصول فينتهي إلى شر محقق.

وأحسب أن الفكر السياسي الإسلامي الحديث ولئن استمر تأثـره بالمثـالية الغـالبة عـلى السياسات الشرعية القديمة، فإن تصديه لمعالجة مشكلات الواقع وتقديم صيـغ تنظيمية للقيم السياسية الإسلامية في تنام . . رغم أن الانجذاب نحو القديم لا يزال سائداً وغالباً بما يشبـه النكوص أحياناً. ولكن تيار التجديد في تنامٍ واستئناف لمسيرته المباركة عـلى خطى المصـطفى ﷺ وابن الخطاب وابن حزم وابن تيمية وابن رشد وابن خلدون والأفغـاني ومحمد عبـده وخير الدين التونسي وحسن البنا والترابي.

ولقد رأينا أمثلة على الميل نحو التنظيم، نذكر منها:

- التأكيد على أن الإمامة عقد وأن الأمّة هي الموجبة له.

- لا خلافة إلا بالبيعة.

- ان البيعة تمر بثلاث مراحل:

- مـرحلة الترشيـح سواء من طـرف الخليفة السـابق أو من طـرف مجلس أهـل الحـل والعقد أو من مصدر آخر.

- مرحلة التداول حول المرشحين في مجلس أهل الحل والعقد لإفراز بعضهم.

- ثم يعـرض المرشحـون على الانتخـاب العام، لتقـول فيهم الأمّة الكلمـة الأخـيرة. والحائز على أكثر الأصوات يأخذ البيعة من الجميع على حراسة الـدين وسياسـة الدنيـا حسب شروط منها:

- إنفاذ الشريعة حسب ما يقرره مجلس الشورى واحترام الحريات العامة والخاصة.

- يتجدد عرض هيئات الحكم: الأمير ومجلس الشـورى والمجالس المحليـة للانتخـاب العام في آجال محددة بما يضمن مبدأ التداول على السلطة بشكل سلمي.

- وان أهـل الحـل والعقـد أو مجلس الشـورى يستمـدون سلطتهم من نفس المصـدر (الأمّة) عن طريق الانتخاب ليكتسبوا بذلك شرعية الرقابة الرسمية عـلى الحكومـة والاشتراك معها في سنّ السياسـات العامـة - والتشريع - ويمكن لهم الـطعن في شرعية رئيس الـدولة إذا حصـل خرقـه للشريعة ولم يـرعوِ أو ظهـر عجزه. ويمكن لمحكمـة دستوريـة تتكون من كبـار القضاة والفقهاء أن تتثبت في الخلاف أو اللجوء إلى الاستفتاء العام.

- ليس للإمام أن يستقل بالتشريع الاستنباطي، ولو كان مجتهداً، ولكنه يشترك مع المجلس في ذلك.

- مجلس الشورى هيئة سياسية تضم ممثلين لاقليم الدولة بكل فئاته دون تمييز جنسي أو عقدي.

- يتولى مهمة الرقابة على مجلس الشورى وسائر هيئات الحكم مجلس أهل الرأي والاجتهاد لضمان انسجام السياسات والقرارات مع الشريعة ومقاصدها.

ج - البعد الاقتصادي للشورى

- يحاول هذا الفصل أن يلقي أضواءً على مجتمع الشورى في حياته الاقتصادية والاجتماعية جاعلاً هدفه ابراز الأسس والمبادىء والسياسات العامة والقيم، ولا يتجاوز ذلك إلى البرامج الأكثر تفصيلاً، فهي تخرج عن إطار هذا العمل.

(١) توطئة: المال في الإسلام كالحكم لله استخلف فيه الجماعة فما تحت أيدي الأفراد من المال هو على غرار ما بين أيدي الأفراد من حكم، إنما يقع التصرف فيه وفقاً لنظرية استخلاف الله للجماعة التي استخلفت عليه بدورها الأفراد نواباً عنها في سلطة المال أو الحكم، فكل خروج بالمال أو الحكم عن حدود الشريعة أو مصلحة الجماعة هو تصرف مردود يقتضي نصحاً وإرشاداً، فإن لم يجد فالعزل والإبعاد[٣٦٥] ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾[٣٦٦].

المال وظيفة اجتماعية أؤتمن عليها الفرد لتنميتها صلاحاً لحاله بالاستعفاف والاستغناء وخدمة للجماعة ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾[٣٦٧]، أي ما زاد عن الحاجة عند الاقتضاء.

ان حفظ المال وتنميته مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، فالله لم يتعبدنا بالإعراض عن الدنيا، ولكنه تعبدنا بامتلاكها وتطويرها واستثمارها[٣٦٨]. ولكن هذا المقصد يأتي ترتيبه في قائمة مقاصد الشريعة بعد حفظ الدين والنفس، أي انه في خدمتهما، فما يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يضن بمال أو نفس من أجل إقامة الدين، ولا أن يمسك ماله وفي الناس من يجوع ويعرى ويضحّي، ولا أن يتكاسل ويعطل طاقاته أو طاقات الطبيعة.

ان منع الاستبداد بالقرار السياسي وإحلال المشاركة في تقرير الشؤون العامة، أي الشورى، ما ينبغي أن يكون عملاً معزولاً عن جملة توجهات المجتمع واختياراته لأن الشورى ليست أسلوباً في ادارة الشؤون السياسية فحسب، وذلك هو الموضوع الأساسي لبحثنا، بل هي نهج عام في الحياة، ينطلق من الاستخلاف العام للبشر ووحدة الأصل البشري والمصير وأولوية الجماعي على الفردي واعتبار الفرد ضعيفاً بنفسه، قوياً بأخيه، خطّاءً

---

(٣٦٥) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

(٣٦٦) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥.

(٣٦٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٩.

(٣٦٨) هويدي، القرآن والسلطان، ص ٢٢٥.

بنفسه، مهدياً إلى أرشد أمره بأخيه. فالحياة الاجتماعية في التصور الإسلامي هي كالعضوية ترتبط كل وظيفة فيها بجملة الوظائف الأخرى تقوم بقيامها وتختل باختلالها. فمن الوهم اذن أن نتصور إمكان قيام مشاركة سياسية في السلطان السياسي مع استمرار السلطان المالي دولة بين صفوة من الفوارس في شكل احتكارات كبرى صناعية وزراعية وخدمية سرعان ما تفرز على الصعيد الاجتماعي نمطين متناقضين من العمارة وأساليب العيش عامة، يغدو معها الحديث عن الأخوّة والوحدة الوطنية والقومية والمشاركة السياسية في شكل انتخابات أو حريات سياسية عامة نوعاً من العبث وغسيل المخ اليومي الذي تقوم به أجهزة الاعلام في الأنظمة التابعة.

ان اتساع الشورى في المجتمع بشكل جاد يقتضي ضرورة اتساع نظام المشاركة في الحياة المالية والتكافل في المغنم والمغرم، وشكل السلطة في الدولة ينبغي أن يوازيه شكل ادارة الشركات بحيث لا احتكار في قرار الادارة ولا ظلم في أنصبة الربح والخسارة[٣٦٩].

إن الظلم الاجتماعي في شكل احتكار تداول المال في فئة قليلة وما يستتبعه من تمزق للنسيج الاجتماعي والعلاقات البشرية هو الهدف الأول الذي يجب ضربه في إطار الالتزام الإسلامي، إذا كنا جادين حقاً في بناء أخوّة إسلامية حقيقية تقوم على المحبة في الله والمشاركة في المغنم والمغرم، وفي العسر واليسر، أي على الشورى. فلقد كان أول شيء أدانه النبي ﷺ بعد الإشراك بالله منذ بداية رسالته يتمثل في أثرياء مكة المستغلين القساة، ذلك أن اشباع الحاجات المادية للأمة يعتبر جوهر الإرادة الإلهية، ومن ثم جوهر الدين[٣٧٠].

إن أول عمل النبي ﷺ وهو يرسي أول مجتمع للشورى في التاريخ، تمثّل في بناء المسجد وإصدار الدستور وإقامة المؤاخاة، دلالة على الترابط بين الحياة التربوية والثقافية من جهة، والحياة السياسية من جهة ثانية، والحياة الاجتماعية الاقتصادية من جهة ثالثة. وكانت الروح الجماعية الشورية أساساً في كل منها لحياة الأخوة والحرية والعدل. ولذلك يحق لنا أن نشك عظيم الشك في كل شعار ديمقراطي يرفع ضمن هذا المجتمع المتفجر الذي يتجاور فيه الحرمان والبؤس والبطالة والمرض مع الترف الفاجر والاستطالة على الله وعباده. . . الأمر الذي يجعلنا نوقن ان كل بناء اجتماعي يقوم على مثل هذه الأسس، لا محالة مهما ارتفع، مهدوم، وهو ما يفرض على دعاة البناء الجديد أن تكون دعوتهم هدماً وبناء في مستوى شمول الإسلام، وفي وحدة لا تنفصم بين معاني التوحيد على المستوى العقدي والجماعي، إذ كما أنه لا معنى لايمان لا ينتج عملاً، فإنه لا معنى لعقيدة التوحيد إن لم تثمر مجتمع الشورى، مجتمع الأخوة والتكافل والمشاركة في مصادر الرزق الأساسية ﴿والأرض وضعها للأنام﴾ [الرحمن: ١٠] ﴿سواء للسائلين﴾ [فصلت: ١٠]، «الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار» أي مصادر الرزق الأساسية.

---

(٣٦٩) الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم».

(٣٧٠) انظر: اسماعيل الفاروقي في: المسلم المعاصر، العدد ٢٢. ولا شك أن الفاروقي لا يتحدث عن أي اشباع وإنما الإشباع الطيب لجميع الناس، وتأتي أهميته من أنه مما يزيل همّ الدنيا والتنافس حولها ويوفر مناخاً ملائماً لزرع معاني الأخوة والرحمة والايمان والترقي الروحي والفكري والخلقي على أوسع نطاق ممكن.

ويكفينا هنا التأكيد على أن المشاركة السياسية تقتضي ضرورة مشاركة اجتماعية. ان الشورى والعدالة هما وجهان لعملة واحدة هي التوحيد[٣٧١]. ودعوة الإسلام المتكررة للأفراد أن ينفقوا في مصالح الجماعة ابتغاء وجه الله سبحانه يفترض ضرورة إباحة التملك الفردي، إذ الإسلام يستهدف الارتفاع بالجميع من خلال التشجيع على عمارة الأرض إلى المساواة في الغناء لا التردي بهم جميعاً في منكر الفقر.

وضمن إطار هذا الكتاب نكتفي بايراد ملاحظتين:

الأولى: حول إشكالية البرنامج الاقتصادي: ماذا يمكن أن يفعل الإسلاميون في المجال الاقتصادي لو قامت لهم سلطة أو ساهموا فيها؟ هل لديهم حلول واقعية لمعالجة الوضع الاقتصادي ومشكلاته المتعددة؟ أو بعبارة أخرى ما هي اضافات المشروع الإسلامي في المجال الاقتصادي وإمكانات تطبيقها؟ تاريخياً اقترنت الاجابة عن هذا السؤال - إشكالية البرنامج - بالمشروع الإسلامي منذ ظهور الصحوة الإسلامية المعاصرة خاصة على مستوى العالم العربي، والإسلامي. وازدادت تلك الإشكالية حدة وتعقيداً منذ دخل الإسلاميون المعترك السياسي، واقتربوا من مناطق السلطة في العديد من الحالات، وحدهم طولبوا بالبرامج التفصيلية ولم يتحقق لهم ولا للشعب الحد الأدنى من الحريات الأساسية بما فيها الأمن على الحياة.

ولعله من الطبيعي أن يطالب الإسلاميون ببرنامج أو رؤية واضحة لمعالجة معضلات الواقع الاقتصادي وكيفية مواجهة اخطار الأزمة الاقتصادية الخانقة، سيما وأنهم أصبحوا يشكلون رقماً سياسياً مهماً في الحسابات السياسية المحلية الدولية، لكن جوهر الصراع الدائر يتعدى مسألة البرامج والبدائل والسياسات، ويتجاوز بشكل عام البعد الاقتصادي لأزمة البلاد لأنه باختصار يكمن في غياب الحريات وسيادة دولة الاستبداد وإقصاء الأطراف السياسية والاجتماعية الجادة ومنعها من المساهمة في معالجة الأوضاع والتفكير الجماعي في مصلحة البلاد ومستقبلها؛ الأمر الذي جعل الإسلاميين هم أقرب إلى حركة تحرر وطني منهم إلى حزب سياسي معتاد يناضل من أجل تطبيق برامج جزئية.

وبالتالي فإن الجدل المستمر حول مسألة البرامج والبدائل ليس في النهاية سوى مزايدة سياسية وتعلة مقنّعة لإقصاء طرف سياسي وخصم عقائدي من الساحة، والحيلولة دون تزايد انسيابه في المجتمع طالما ظلت أبواب الحريات العامة موصدة والقمع متواصلاً والتداول على السلطة ممنوعاً حتى التلفظ به[٣٧٢].

ان مقولة البرنامج الاقتصادي الإسلامي في حد ذاتها مثيرة وتنطوي على ملابسات عدة. ولكن المقصد العام من هذه المقولة أو التسمية هو تحديداً توضيح رؤية الإسلاميين وموقفهم من القضايا الاقتصادية المتعددة وابراز تصورهم لمعالجة هذه القضايا بشتى جوانبها.

---

(٣٧١) انظر فصل «الحقوق الاقتصادية» من هذا الكتاب.

(٣٧٢) خلال مناقشات «الميثاق الوطني» في تونس من طرف لجنة الأحزاب، رفض ممثلو الحزب الحاكم رفضاً قاطعاً إدراج مصطلح التداول أو ما يشير إليه ضمن النص.

وبالتالي، فإن الحديث عن برنامج إسلامي اقتصادي ليس حديثاً عن مشروع غيبي أو سحري - مثلما يروّج لذلك خصوم الحل الإسلامي - برغم ما للبعد الغيبي من أهمية من وجهة النظر الإسلامية، في انجاز التنمية وإحداث النهضة الاقتصادية المطلوبة. وهو أيضاً ليس حديثاً عن مشروع أخلاقي، برغم ما للأخلاق من دور في النهوض بالمجتمعات. ولكن البرنامج الإسلامي المقصود هو مشروع متكامل يتعدى الدائرة الاقتصادية البحتة ليشمل كل الدوائر التي تحيط بها وتتكامل معها، وخاصة الدائرة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يتشكل في اطارها المناخ الاقتصادي.

البرنامج الإسلامي برنامج واقعي يتميز بربط قضايا الواقع وإشكالاته بالخصائص الثقافية والاجتماعية والدينية ليفرز بها معالجات لصيقة بهوية المجتمع وخصائصه التاريخية والحضارية.

الملاحظة الثانية: حول الاقتصاد والسياسة: من المسلّم به أنه لا يمكن الفصل بين الاقتصاد والسياسة وعلى الأخص في هذه الأيام. ومن المسلّم به أيضاً أن القضايا الاقتصادية والسياسية لا توجد في فراغ ولكنها تنشأ في مجتمع إنساني منظّم ينتسب إلى مثالية معينة، فكلا النظامين الاقتصادي والسياسي في أي مجتمع بشري يشتق مبادئه من هذه المثالية، ولا يمكن قط أن ينجح أي نظام يخالف ما يؤمن به الشعب من مثالية، سواء أكانت ليبرالية حرة أو ماركسية اشتراكية أو إسلامية أو غير ذلك.

ومن تحصيل الحاصل تقرير أن معظم حكومات العالم الإسلامي لا تعرف المثالية الإسلامية، ولا تريد أن تتعرف إليها، ولا تؤمن بها. وتحاول جاهدة أن تطمس معالمها وأن تمحوها من صدور الناس.. ولن تستطيع ولو حرصت.. والله متم نوره وهو غالب على أمره.

ومع هذا سنحاول أن ندعو إلى النظر في سياسات الاسلام بمنطق العدل والمصلحة العامة: تحاول حكوماتنا تحت ضغط خارجي صارم إقامة نظام اقتصادي رأسمالي حر. ومعنى هذا في لغة الغربيين ايجاد نظام سياسي ديمقراطي يتسم بحرية الفرد في إبداء رأيه وفي اختيار ممثليه وفي مزاولة مهنته وفي معاملاته المادية مع غيره، وفي اصدار قراراته الخاصة بإنتاجه واستهلاكه. لذلك كان أول ما نقترحه على هذه الحكومات وأوجب ما يكون عليها إن أرادت أي اصلاح أن تكون منطقية مع نفسها وأن تزاوج بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية، إذ بدون ذلك لن تتمكن من تحقيق ما تعد به الشعب من رخاء اقتصادي وان قلّ، فالحرية لا تتجزأ.

هذا منطق البديهة، وهو ما قال به أصحاب المذهب الليبرالي في القرن التاسع عشر، وهو عين ما يقول به معتنقو هذا المذهب في هذا القرن، وهو ما قال به الإسلام في القرن السابع. فهل تستجيب حكوماتنا التي تريد الاصلاح؟ ولأن السياسة الاقتصادية هي في أرفع مفاهيمها فن، فإنها تحتاج مع التخطيط ومع التشريعات ومع الاستثمارات ومع التعليم

والتكوين المهني. . وربما قبل ذلك كله إلى جو سياسي مشجع، ومناخ نفسي مساعد، وظروف اجتماعية هادئة، وقوانين عادلة[٣٧٣].

ويمكن تلخيص كل ذلك في ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية في معناها الواسع والشامل بقدر ما تكون الحياة السياسية شفافة وواضحة يعرف كل فرد وكل مؤسسة وكل تنظيم وكل هيئة. . مكانه وحدوده وواجباته وحقوقه، تكون الحياة الاقتصادية والأنشطة المنتجة كذلك.

لهذا نقدّر أن الشرط الأساسي لنجاح سياسة اقتصادية أن يسود المجتمع جو الجديّة والثقة والأمان والطمأنينة. إلا أن ذلك لا يكفي وحده لإنتاج القمح أو الأدب أو المواد الاستهلاكية، غير أنه حافز لا غنى عنه[٣٧٤]. ونحن نكتفي في موضوع السياسات الاقتصادية على التأكيد على ارتباط الاقتصاد بجملة المفاهيم العقائدية الإسلامية التي تؤطر كل مؤسسات المجتمع الثقافية والتربوية وسياسات الدولة الداخلية والخارجية. وأخيراً، لا بد من التذكير ثانية أن السياسة الاقتصادية المثلى هي التي تُنْجَزُ لصالح السواد الأعظم من المواطنين وبموافقة غالبيتهم في جو من الحرية والشفافية، وأن كل ما عدا ذلك هو استبداد لفئة واستحواذ منها على مقدرات الشعب، مما يهدد التوازن والسلم الاجتماعي ويدمّر مؤسسات المجتمع والبيئة، ويضع البلاد في حرب أهلية أو على حافتها، وهو عين ما يحدث الآن في الجزائر، وعلى نحو ما في تونس وأمثالها باسم الإصلاح الهيكلي وتحت ضغط منظمات دولية بدعوى تحرير الاقتصاد. وهي السياسة ذاتها التي اقتضت تدمير الديمقراطية في الجزائر، وسن قانون لتصفية النقابات في مصر، واحتواء اتحاد الشغل وضرب حركة النهضة ورابطة حقوق الإنسان واتحاد الطلبة في تونس، وذلك خشية أن تنهض القوى الشعبية بدورها في ترشيد المجتمع، وتحديد السياسة الاقتصادية للبلاد في اتجاه تنمية مستقلة تحقق قوة الأمة وحريتها وعزتها وانعتاقها من التبعية.

وإذن، فإن أولى الاجراءات الواجب على حكومة ديمقراطية أن تتخذها، هي إعادة الكلمة للمجتمع والمواطن، ليعيد تنظيم صفوفه من أجل المساهمة الحقيقية في تطوير الحياة الاقتصادية وإطلاق المبادرة في إطار قيم الإسلام وعدالته، وفرض الحريات العامة والخاصة، ودعم مؤسسات المجتمع، والحد من هيمنة الدولة، وتعبئة عناصر المقاومة والتحدي لدى شعوبنا من أجل تنمية مستقلة متوازنة،في أطر وبواعث عقدية وسياسية معبرة عن إرادة وضمير أمتنا، تعيد التوازن بين الدولة والمجتمع لصالح هذا الأخير، واستقلاله واكتفائه واستغنائه عنها في معظم مقومات حياته، فينهض العمل الاقتصادي ضمن نهضة شاملة، لا فقط بتحقيق مجرد الكفاية فحسب للفرد، وإنما يسهم أيضاً في عملية تحريره من دكتاتورية الدولة من خلال تحريره من سيطرتها على حاجاته، كما يسهم إسهاماً معتبراً في تأسيس ودعم سلطة الأمّة على حكامها وتحريرها من التبعية للخارج، وتحقيق عزتها ووحدتها، وتحرير أراضيها

---

(٣٧٣) من دراسة للعلاّمة محمود أبو السعود (غير منشورة).

(٣٧٤) من دراسة لأحمد المناعي (غير منشورة).

وإرادتها، ونصرة كل مظلوم، وإطعام كل جائع، والدفاع عن الإسلام عقيدة الأمّة وأساس عزتها.. وحمل رسالته.. على أن تتم عملية تحجيم الحكومة بالتدرج على قدر ما يحققه المجتمع من استقلال واستغناء.. ذلك ان عدم توافر الكفاية للمواطن يفرض وضعاً استثنائياً تستباح فيه الملكية الخاصة ـ كما سبق ـ وتعطل الحدود أو بعضها.

سأل الخليفة عمر بن الخطاب وهو يودّع أحد عماله: «ماذا تفعل إذا جاء سارق»؟ قال: «أقطع يده». فرد عليه عمر: «فإن جاءني منهم جائع أو عاطل فسوف يقطع عمر يده. يا هذا، إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم، فإذا أعطيناهم هذه النعم تقاضيناهم شكرها، يا هذا، إن الله خلق الأيدي لتعمل، فإذا لم تجد في الطاعة عملاً التمست في المعصية أعمالا، فاشغلها بالطاعة قبل أن تشغلك بالمعصية».

د ـ البعد التربوي للشورى

(١) مقدمة عامة: قد ذكرنا منذ قليل أن من أول ما عمل النبي ﷺ وهو يرسي أسس المجتمع الإسلامي في المدينة أن بنى مسجداً.. ولئن كان ذلك المسجد محور المجتمع الجديد فكان منتدى سياسياً للشورى ومؤسسة قضائية وحتى مركزاً للضيافة وقاعة للتمارين الرياضية والعسكرية، فقد كان أهم من كل ذلك مدرسة للتربية وجامعة للعلوم والثقافة.. ومثّل النواة الأولى والصلبة والمخصبة للحضارة الإسلامية وما أنتجته من ثمار يانعة وقدمته من اضافات وتعديلات هامة في مجال المعرفة الإنسانية.. لقد انطلقت تلك المدرسة في مجتمع أمّي لا شأن له بالعلم والمعرفة، انطلقت تنشر ثقافة جماهيرية على نطاق واسع.. ثقافة متاحة للجميع دون تكاليف ولا إرهاق.

لقد كانت الحلقات المسجدية أنسب الأشكال لغرس روح المساواة والأخوة والشورى وإتاحة المجال يسيراً للحوار وتبادل المعرفة والرأي.. وكانت الصلاة بما تحرض عليه من رص الصفوف والانضباط في اتباع الإمام والاستماع إليه وتقويمه عندما يخطيء ومفارقته عندما يصر على مخالفة النهج العام للصلاة.. تجسيداً لروحانية الإسلام الشورية الاجتماعية التي تقوم على الانضباط للشريعة وللقيادة ما نهجت نهج الشريعة، مع ملازمة اليقظة للنصح عند الخطأ والخروج عند الإصرار عليه.

لقد كانت خصوبة النواة المسجدية في المدينة لا حدّ لها.. فما مضى على عملها زمن بعيد حتى تخرّج منها جيش من العلماء والقادة، فتح القلوب بأنوار المعرفة وإشاعة الحرية والعدل قبل أن يفتحها بالسيف، وكثيراً ما استغنى نور العلم عن حد السيف، حتى ان عدد المسلمين الذين ما عرفت بلادهم سيف الإسلام يربو اليوم على أهل البلاد التي عرفته. وكثيراً ما سقط السيف وثبت العلم والنور.

ان الإسلام الذي دعا إلى الإيمان بالله ﴿قل آمنوا به أو لا تؤمنوا﴾[٣٧٥]، ولكن باختيار، هو الذي فرض الأخوة بين المسلمين والمسالمين، وما تركها دعوة مجنحة إلى الإيمان والأخوة بل

---

(٣٧٥) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ١٠٧.

أرسى دعائم مجتمع الايمان والأخوة والتوحيد والوحدة على أسس الاشتراك في الأمر العام أو السياسة العامة ﴿وشاورهم في الأمر﴾[٣٧٦] فلا استبداد ولا وصاية، والاشتراك في بركات العلم والثقافة (العلم فريضة على كل مسلم. .) فلا صفوية ظالمة، والاشتراك في الرزق (المال مال الله) وإذا جاع مسلم أو عرى فلا مال لأحد.

وهذه الروح الجماعية التي غرستها عقيدة التوحيد ظلت تناضل للدفاع عن وحدة المجتمع المسلم واستيفاء قدر من المشاركة حتى في أشد عهود الاستبداد، فكانت المساجد مؤسسات شعبية للجميع ينفق عليها الشعب عن طريق الوقف، وكانت مشاريع التكافل كالتكّايا والزوايا والمصحّات وما إليها من المشاريع الخيرية الشعبية تجسد روح الإيمان والأخوّة وما يشعر به المؤمن من التكليف الإلهي للقيام بالأمر العام: حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهو تكليف لكل مسلم يسقط عنه إذا قامت عليه الدولة. . ليتعلق به بالقدر الذي تتخلى عنه، فهناك مد وجزر بين ولاية الفرد وولاية السلطة، إذ الولاية في الإسلام أي إقامة الدين وتدبير المصالح العامة فرض على كل مسلم يقوم به بقدر ما يتخلى الآخرون عنه، والمهم أن لا تتعطل الشريعة ولا تضيع المصالح العامة[٣٧٧].

(٢) أزمة تربية: تعاني التربية في بلادنا - بلاد العرب والمسلمين - على الرغم مما استنفذته من جهود طائلة وأرصدة هائلة أزمة حادة، من مظاهرها تحلّل أجيالنا المعاصرة وضعفها في مجابهة ما تزخر به مجتمعاتنا من فنون الاغراء، وانسياقها وراء كل ما نبع في الغرب من مذاهب وتيارات، وخاصة التيار المادي الأمر الذي مثل تهديداً حقيقياً لوحدتنا القومية والوطنية، وجعل نخبتنا ممزقة ومعزولة عن ثقافة الجماهير وضعيفة الاحساس بمشاعرها ومشاركتها قيمها ومواريثها. . وجعل الخطاب الرسمي وهو جزء من خطاب النخبة المنبتة يتجه إلى مزيد من العزلة والاغتراب مثلما هو عليه أمر إنتاج تلك النخبة عامة، أدبياً كان أو إعلامياً أو فنياً. وعلى قدر احساس تلك النخبة بالغربة عن الجماهير على قدر اتجاهها إلى:

١ - اعتماد متصاعد لوسائل القوة في التعامل مع الجماهير وأشواقها إلى العدل والحرية والوحدة والهوية.

٢ - افتقاد الصدق في مخاطبتها والإغراق في الكذب والنفاق على أمل أن تنطلي على الشعب كذبة أن هذه النخبة هي حقيقة جزء من الشعب تؤمن بعقائده وتحس بإحساسه. . ففي المناسبات الرسمية يذهب المسؤولون إلى المساجد للاحتفال بالأعياد الدينية مع أن الجميع يعرف انهم لا يؤمنون بتلك الشعائر ولا يمارسونها إلا نفاقاً.

٣ - تكثيف الحواجز بين النخبة الحاكمة والجماهير حتى لا تطّلع الجماهير على حقيقة تلك النخبات المغتربة، بل أصبح لتلك النخبات المتغربة أحياؤها الخاصة وأسواقها ومدارسها

(٣٧٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٣٧٧) صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٢٨٥.

وحتى جامعاتها. انها لا تكاد تختلف في علاقتها بالشعب عن الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا، لولا الاشتراك في اللون.

٤ ـ طغيان روح الانتهاز واللامبدئية في علاقة النخبة التي صنعتها المدرسة الحديثة مع السلطة القائمة أياً كان لونها من أجل قضاء مآرب شخصية، حتى ولو كان ذلك على حساب الأخلاق ومعايير القيم التي ترفع لواءها وعلى حساب مصالح الجماهير الحيوية. لقد اعتادت السير في ركاب كل قائم تتدافع بالمناكب على بابه. وقد يبلغ بها الأمر أن تبذل العرض والدين والواجب الوطني، وهي خلال تزاحمها على أعتاب الطاغي قد يرفس بعضها بعضاً فتتبادل الكيد، وهي على قدر ايغالها في المثالية القولية على قدر مكيافيليتها على صعيد الواقع والممارسة، ولا يغرنك منها دعاواها العريضة ومثاليتها في الرخاء، فهشاشتها بلا حدود عند الشدة، وذلك بسبب مثالية المنهج التربوي الذي سلكته والذي يقوم على الازدواج الثقافي، الأمر الذي يجعلها ممزقة بين عالمين، لا سيما وهذه النخبة تنتمي بالأصالة أو بالاستحقاق إلى الأوساط المدنية الرخوة التي أفرزتها غالباً، حيث التنافس على الزخارف[٣٧٨]. لقد توارثت وألِفت الازدواج والتباين بين حياة الفكر وطبيعة الواقع حتى تحولت هذه النخبات في معظمها من أمل للشعب في التغيير نحو الأمثل ـ كيف لا وقد استثمر الشعب فيها أرصدة عظيمة ـ إلى عقبة كؤود وكابح لحركة الجماهير نحو الثورة والتغيير وعامل تثبيط ودعم للسلطة بحجة انعدام البديل، وكأن البديل سينزل من السماء! أو حذر القفز في المجهول وقد يبدي بعضهم تعففاً عن الحياة السياسية لتبرير قعوده عن مناصرة المظلومين والمقهورين وقضايا الحرية والعدل، فيبدو زاهداً معتكفاً في صومعته الفكرية، ولكن ذلك مظهر خادع غالباً فإنما هو يتحين الفرصة لتلبية أول إشارة من السلطة ليهرول في خدمتها: «ان المثقفين الذين يعتقدون انهم خارج اللعبة السياسية ويشمئزون من العمل السياسي ويحتمون بعالم الفكر لو راجعوا أنفسهم بصدق لوجدوا أن ٩٩ بالمئة منهم وعلى مدى ثلاثين سنة خلت لجأوا إلى الصيغ الأكثر انتهازية في العمل السياسي بصفة مباشرة أو غير مباشرة خدمة لصاحب النفوذ، لقد سعوا إلى تثبيت وتحقيق مصالحهم الذاتية عبر التفاعل مع أجهزة السلطة. ان ساحتنا الثقافية ـ والحديث هنا عن تونس ـ والفكرية والجامعية بالخصوص تخلو أو تكاد من رموز لم تتورط أو تتواطأ مع دوائر الحكم طيلة عشرين سنة على الأقل. ان أغلبية المستقلين في الساحة الجامعية وبعد تغيير السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر التحقوا بالحزب الذي يمسك بزمام الأمور»[٣٧٩]. تؤكد هذه الشهادة لعنصر بارز في النخبة أن أزمة أوطاننا التي خضعت للتحديث أزمة نخبة أوقعها تكوينها الثقافي في قطيعة مع ثقافة الجماهير وهمومها فتخلت عن الدور الذي كان يقوم به العلماء في المجتمعات الإسلامية التقليدية، حيث كانوا يقومون بدور حلقة وصل بين السلطة والجماهير يرفعون مطالبها أو بعضها إلى السلطة، ويمنحون السلطة مقابل تلبية تلك المطالب أو بعضها شرعية دينية. أما نخبة التحديث «العلماء الجدد» فقد قطعهم التحديث عن الجماهير واستضعفتهم السلطة ووظفتهم في تبرير سياستها لدى الجماهير مقابل ما تجود به عليهم من امتيازات على حساب الجماهير.

---

(٣٧٨) راشد الغنوشي في: قراءات سياسية، السنة ٢، العدد ١.

(٣٧٩) «حوار مع خميس الشماري،» أجراه صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد ٣٨٢.

٥ ـ الاتجاه إلى مزيد من الارتماء في أحضان الغرب احتماء به من غضبة الجماهير. . الأمر الذي يجعل مدارسنا المغتربة المسؤول الأول عن استمرار أوضاع الدكتاتورية واغتراب النخبة ووقوعها في الأسر وزرعها في جسم الأمة عناصر فتك وتفكيك وحماية للمصالح الأجنبية.

٦ ـ ومن مظاهر أزمة التربية على المستوى الكمي: ضعف الاستيعاب والانتقائية وكثرة المتساقطين حتى انه لا يكاد يتحصل على الإجازة (بكالوريوس) من بين مئة تلميذ في تونس مثلاً دخلوا المدرسة الابتدائية أكثر من ١ بالمئة، فهناك جيش من المطرودين الذين حطمت المدرسة آمالهم وآمال ذويهم في الوصول إلى مستوى أفضل، فأصبحوا محبطين لا هم بقوا على حالهم الموروث متفاعلين مع بيئتهم منتجين فيها على غرار آبائهم، ولا هم نجحوا في تغيير أوضاعهم. . الأمر الذي يجعلهم فريسة للحلول اليائسة.

٧ ـ أما على المستوى الكيفي، فسواء تعلّق الأمر بالمستوى العلمي أو بالمستوى الخلقي أو بمستوى عمق الشعور بالانتماء والاعتزاز به[٣٨٠]، فكل ذلك شاهد على فشل ذريع للمدرسة في تخريج الاكفاء علماً وخلقاً وديناً واعتزازاً بالانتماء.

ومن مظاهر الأزمة ظاهرة العنف في علاقة الدولة مع المجتمع. ويكفيك أن تتابع تقارير المنظمات الإنسانية والحقوقية الدولية والمحلية عن فظائع الانتهاكات لحقوق الإنسان في البلدان العربية التي تمارسها أجهزة الدولة ضد المعارضين السياسيين. يكفيك أن تطالع تلك التقارير لتحكم جازماً بفشل ذريع لكل مؤسساتنا التربوية في تخريج جيل له ضمير وإحساس إنساني يحترم كرامة البشر ويقرّ بحق الاختلاف واعتماد أساليب الحوار في فضّ المنازعات، بقطع النظر عن المستوى العقلي والعلمي لهذا الجيل، وماذا عساها ستنتفع أوطاننا من نخبة إذا تحدثت كذبت ونافقت، وإذا حكمت ظلمت وجارت، وإذا ائتمنت سرقت وخانت وزيّفت الحقائق وحوّلت البريء والطاهر إلى مجرم، وإذا لقيت العدو وقلّما تفعل جبنت وخارت. لقد خرّجت المدرسة الحديثة جيلاً ميت القلب، ذليل النفس ممزق الشخصية لا تحكمه غير رغباته ومنطق السهولة والانتهاز والعنف. فأنّى لها بصنع الحداثة!؟

ان فشل مخططاتنا الاقتصادية وتجاربنا السياسية لانتاج أنظمة ديمقراطية، وفشل أسرنا، وفشل أجهزتنا القضائية، وفشل مشاريعنا في الوحدة وفي تحرير فلسطين وتنافس طبقات النخبات الحاكمة وحتى المعارضة لها يدل ذلك على الدخول في عهد بني إسرائيل، دليل آخر على فشل ذريع للمدرسة ولسائر أوعية التربية. وأنه ليس من قبيل المصادفة اليوم ان الشعارات الثورية التحررية الكبيرة التي حملتها النخبة العلمانية التي قادت الوطن العربي والإسلامي طيلة نصف قرن، كتحرير فلسطين والوحدة العربية، والتضامن الإسلامي والتصدي للامبريالية قد انهارت وتحوّل معظم حملتها إلى الصف المقابل يفلسفون للهزيمة والاستسلام ويعملون في ركاب الأنظمة الجائرة على شعوبها، الخائرة أمام العدو، التي خلا

---

(٣٨٠) محمد فاضل الجمالي، «دور التربية والتعليم في غرس العزة القومية في النفوس،» القدس، العدد ١١٤٠.

خطابها من كلمة تحريض وعداء ضد أية جهة غير ما سمته بالأصولية، مع انها وبسبب ذلك هي الكتلة الشعبية التي ظلت حاملة إرث كل التيارات الثورية وأهدافها في الحرية والوحدة والعدالة وتحرير فلسطين والتصدي للهجمة الامبريالية. وفي مؤتمر القمة الإسلامي لم تكن مصادفة ان كان السودان الدولة الوحيدة التي طالبت برفع الحصار عن العراق، الدولة الوحيدة التي لم تدع إلى اجتماعات التسوية.

ـ **حقيقة الأزمة**: والأزمة في حقيقتها ليست أزمة نقص في التعليم وضعف في وسائله وإمكانياته، بقدر ما هي أزمة انحلال في شخصيتنا الحضارية.. انها أزمة فقدان النموذج الحضاري، انها فقدان الديمقراطية، بل الأساس الثقافي الأصيل الذي تبنى عليه المدرسة وسائر مؤسسات المجتمع، ذلك أن البلاد المتخلفة على الرغم من الجهود الطائلة التي تبذلها في مجال التعليم والتربية فإن المشرفين فيها على حظوظ التربية ـ في مستوى التشريع والتنفيذ من خبراء في وضع البرامج ومن أساتذة ومديرين ـ ليسوا على بيّنة من ملامح وسمات النموذج الثقافي والحضاري للإنسان الذي يريدون تلك البرامج أن تصنعه.. ان مثلهم كمثل جمع من البنائين السذّج الذين يجهدون أنفسهم في تكديس أطنان من الحجارة وأكياس الإسمنت والآجر والماء والحديد دون أن يكون لديهم أي مخطط سابق لنوع البناية التي يريدون، يعمل كل بحسب اختصاصه على انجاز الجزء المعهود إليه ضمن المخطط المرسوم، حتى إذا استفرغوا جهدهم في عملية التكديس هذه وانتظروا ان ينبثق من وسط ذلك الركام قصر منيف فلم يروا غير أكداس وأكوام، هالهم الأمر واستولت عليهم الدهشة! أليس القصر، كل قصر يتألف من اسمنت وحديد وأحجار وماء. لقد غاب عن هؤلاء البنائين السذّج أن الأجزاء لا قيمة لها إلا ضمن الكل، ضمن مخطط عام وروح عامة تسري في الكيان، وذلك هو الغائب.

بكلمة واحدة، مشكلة التربية في بلادنا هي غياب فلسفة للتربية منبثقة من ثقافتنا، وقدوة تجسدها، مما يجعل العمل التربوي أقرب إلى عملية التكديس، تكديس المعلومات منه إلى عملية البناء. فرجل التخطيط التربوي في فرنسا ـ مثلاً ـ إذ يضع برنامجاً للأدب أو للتاريخ أو للحساب يدرك من قبل ذلك أثر تلك البرامج والمعلومات في صياغة النموذج الإنساني الذي يريد الوصول إليه أي إنسان معتز بانتمائه إلى شعب فرنسا حامل لمبادىء «العالم الحر»! وكذا الشأن بالنسبة إلى رجل التخطيط التربوي في الكيان الصهيوني، يحدد النموذج الإنساني الذي يريد الوصول إليه. إنسان معتز بانتمائه إلى شعب بني اسرائيل وتاريخه وتراثه، حامل ايديولوجية الغطرسة الصهيونية والهيمنة على العالم، ثم بعد ذلك ينتخب من المعلومات، في التاريخ والأدب والفلسفة وغيرها، ما يصلح لصياغة النموذج الذي حدده. أما نحن في بلاد العرب مثل تونس فترى لو ألقينا هذا السؤال على رجال التخطيط والتنفيذ التربويين، ما معالم النموذج الإنساني الذي تريدون من برامجكم ومدارسكم أن تعمل على صياغته؟ ما نظرته إلى نفسه وإلى الكون من حوله؟ ما فلسفته في الحياة وغايته ودوره فيها؟ ما الميزان الذي يزن به قيم الخير والشر، الحق والباطل، الجمال والقبح؟ تُرى هل يجدون جواباً؟ بل هل يتفقون على جواب؟ بكل تأكيد: لا. والجيل الضائع الذي يجوب شوارعنا، الذي

يقع فريسة سهلة لمختلف صنوف الأوبئة الاجتماعية وسائر الايديولوجيات تستلحقه وتجنده لتخريب بلاده، خير دليل.

ولذلك فإنه ما لم نحسم هذا الأمر، أمر اختيار النموذج الإنساني الذي نريد لبرامجنا أن تنشئه والمرجعية الفلسفية وجهة الحسم في مستقبل أجيالنا، فسنظل نحرث في البحر ونخبط خبط عشواء، وسنظل ندور في حلقات مفرغة من الجدل العقيم حول مسائل فرعية لا يمكن أن نصل فيها إلى نتيجة حاسمة، وذلك هو الذي يحدث في أوساطنا الثقافية والتربوية، وكثيراً ما يشتد الجدل حول مسائل تتعلق بالتربية، ويحمى الوطيس أياماً ثم يخبو دون أن ينجح أي طرف في إقناع الآخرين برأيه.. ما لغة التدريس الأجدى؟ أهي العربية أم الفرنسية أم الإنكليزية؟ هل من المفيد اعتبار التربية الجنسية مادة رسمية من مواد المنهج التربوي؟ هل التربية الملتزمة بالقيم الدينية والخلقية أفضل أم التربية «الحرة»؟ وتبدأ الألسن والأقلام وتعيد في هذه المسائل وغيرها دون أن تصل إلى نتيجة حاسمة مؤسسة على فلسفة واضحة ذات صلة عميقة بهويتنا الحضارية، أنضجها حوار معمق وشورى شعبية، لأن هذه المسائل كلها فروع لقضية رئيسية لا بد من البتّ فيها بادىء ذي بدء، وهي: ما النموذج الإنساني الذي نريد لجهازنا التربوي أن يعمل على صياغته؟ ومن له شرعية تحديد ذلك النموذج؟ هل هم ممثلو الشعب أم الأوصياء؟ حتى إذا ما اتفقنا على ذلك، كان الاتفاق على وسائل تحقيقه أمراً هيناً.

- **حلول هي إمعان في التيه:** ضمن مخطط ترويض أمتنا وتهيئة أجيالها الجديدة للاستسلام لهيمنة بني اسرائيل وما يقتضيه ذلك من إزالة العقبات الفكرية والحواجز النفسية والتكتلات السياسية والمؤسسات التربوية قفز إلى السطح الاهتمام بمناهج التربية، لا من أجل تصحيح المسار من خلال ارساء مناهجنا التربوية على أسس الإسلام فلسفةً وثقافةً وخلقاً وتراثاً وحضارةً.. باعتباره الأرضية الفكرية التي انبثقت منها حضارتنا وتشريعاتنا وموازين الأخلاق والأذواق.. وكان رباطنا الاجتماعي ومصباحنا في ليالي الدجى ومفجر ثوراتنا ضد جحافل الغزاة المتتالية والمحرض الذي لا يفتر على التصدي لأعدائنا واستعادة كرامتنا وأرضنا ووحدتنا ومجدنا.. انه بمنطق الشورى والديمقراطية دين الشعب وروحه الأعمق.

كلا.. ليس من هذا المنطلق تجدد الاهتمام بالتربية وضرورة ضبط فلسفتها وموازين الثقافة التي تقوم عليها، وإنما من منطلق إعادة صياغة مناهجنا بما يتفق مع اتفاقيات كامب ديفيد وقد تضمنت مناقشاتها وملحقاتها[٣٨١] توصيات خطيرة في هذا الصدد، خلاصتها تنقية برامج التربية والاعلام من جذور العداء ضد اسرائيل..

وسرعان ما بدأ تعديل البرامج على ضوء هذا التوجيه، لا في مصر فحسب بل في بلدان عربية كثيرة، لأنها جميعاً مبرمج دخولها في العهد نفسه[٣٨٢]. من هذا المنظور، وفي إطار

---

(٣٨١) نص الملحق رقم ٣ من اتفاقية كامب ديفيد على أن تتم صياغة المناهج الدراسية بما يحقق نصوص الاتفاقية أي إزالة الحواجز والتطبيع الكامل الشامل.

(٣٨٢) انظر على سبيل المثال: علي لبن، **الغزو الفكري في المناهج الدراسية** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، وعلي لبن وجمال عبد الهادي، **التطوير بين الحقيقة والتضليل** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩١).

إزالة العقبات من طريق ما سمي بالتطبيع كانت الحملة على الحركة الإسلامية باعتبارها أشد العقبات في طريق هذا التطبيع ودمج أمتنا في السوق الدولية وتذويب شخصيتها الحضارية المتميزة. لقد تجاوزت هذه الحملة البعد السياسي أي ضرب الحركة الإسلامية باعتبارها منافساً على السلطة، وعقبة في طريق خطة الإدماج والتطبيع إلى الأبعاد الثقافية التربوية. ولعل أبرز مكان تجلّت فيه هذه الخطة الشاملة بعض بلدان شمال افريقيا. . حيث أوقفت برامج التعريب بقرار حكومي وبدأت عملية شاملة لإعادة النظر في البرامج التربوية على ضوء فلسفة محددة، هذه المرة تجعل المدرسة أداة فكرية وسياسية في معركة الحضارة السياسية بين حضارة الإسلام ممثلة في التيار الإسلامي، تيار الدفاع عن الهوية الوطنية وبين تيار التغريب والتبعية والحكم الفردي، ممثلاً في نخبات فاسدة. لقد حدد وزير التربية في بعض هذه البلدان الأساس الفلسفي النظري الذي سيعيد في ضوئه النظر في كل المناهج، بدءاً بمنهاج التربية الدينية. . وهو عنده الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الوطني. . ولأن الأمر يجري على عجل وفي جو متوتر في خضم الحرب ضد الخصم السياسي الأصولي فلم يكن منتظراً أن تنضبط الحرب بقواعد هذه المواثيق، رغم ما يمكن أن تؤاخذ به، من أنه مهما بلغ اتفاقها مع عقيدة الشعب، وما انبثق منها من ثقافة وحضارة وتراث مما ينبغي أن يتأسس عليها البرنامج. . تبقى تلك المواثيق شيئاً آخر نمت في بيئات وظروف ومناخات فلسفية مختلفة. وعلى فرض أنها متفقة مع الإسلام عقيدة الشعب، فلماذا لا يقع الاستناد مباشرة إلى الإسلام وثقافته؟ لقد اتخذت هذه المواثيق قانوناً أعلى حوكم إليه الإسلام، ومشرطاً للإجهاز على كثير من أركانه التي قدروا أنها غير متفقة مع تلك المواثيق، فالجهاد ترجم إلى عنف يتناقض مع تلك المواثيق فأزيح، وأبواب النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام وقانون الأسرة في الإسلام فكر شمولي يتناقض مع تلك المواثيق فيشطب، وهكذا دخلت المدرسة بشكل مباشر في المعركة السياسية والحضارية ضد الهوية والديمقراطية وأنصارهما لتساند العمل الأمني والديبلوماسي والإعلامي وسائر أجهزة الدولة التي تحوّلت إلى جهاز حربي لتدمير ثقافة الجماهير لصالح الأقليات الحاكمة وتأبيد سيطرتها ومصالحها تحت لافتة مقاومة الأصولية. وهذا المنظور الشامل للمعركة له أنصاره جاهدون في تصديره إلى البلدان العربية والإسلامية على أنه اكتشاف خاص ناجح في مقاومة هذا العدو المشترك.

وبموازاة هذه الخطة التي يجري العمل بها في معظم البلدان العربية بأحجام وسرع مختلفة حسب ما تطيق، تتقدم خطة التطبيع ودون ضجيج كبير، وتدخل فيها ليس فقط دول الطوق وإنما الغالبية المطلقة للبلدان العربية والإسلامية، وكذلك ادماج المنطقة في السوق الدولية. وفي هذا الاطار تتنزل الحملة ضد الأصولية وأنصار الحرية والهوية والعدالة والوحدة بشكل عام.

- الاختراق عبر التربية: نسجل تقدماً هائلاً لمخطط اختراق واحتواء أمتنا، يحتل فيه الجانب التربوي حيزاً كبيراً، فلقد انتقلت مناهج التربية مع وقوع العالم الإسلامي تحت وطأة الاستعمار الغربي من مرحلة التعليم الإسلامي أي القائم على أسس الإسلام، دين الأغلبية المسحوقة إلى مرحلة التعليم المزدوج: مدارس إسلامية نشأت إلى جوارها مدارس حديثة

أخذت تزاحمها برعاية المستعمر وتضعفها وتعمل على تهميشها وحصرها في مسائل دينية ولغوية جدلية وفقهية وتراثية، في وقت كان فيه المجتمع يتغرب، الأمر الذي أفضى إلى عجز التعليم الديني عن تخريج كفاءات لقيادته. . ضاقت سبل العيش بخريجي تلكم المدارس وبدأ الانصراف عنها إلى الجهة الأخرى حتى علماء الدين دفعوا أبناءهم إلى أحضان المدرسة الغربية، وتركت المعاهد التقليدية لنفسها رغم الجهود المضنية التي بذلها رجال الاصلاح الإسلامي (محمد عبده، الطاهر بن عاشور، ابن باديس، علال الفاسي. .) وقد أصابوا حظاً لا بأس به من النجاح في تطويرها في اتجاه عملية التحديث، أي استيعاب العلوم المعاصرة في إطار العربية لغةً والإسلام ثقافةً، ولكن خانتهم السياسة إذ كان زمامها بأيدي غيرهم، فما ان استلم السلطة خريجو المدارس التي نشأت تحت الاحتلال أو ضمن التمهيد له حتى بادروا إلى إلغاء المعاهد الدينية حيث أمكن لهم ذلك بحجة توحيد التعليم، كما ألغوا القضاء الشرعي الذي أبقى له المستعمر على بعض الاختصاصات بحجة توحيد القضاء، ولكنه توحيد لا على أرضية الإسلام وثقافته وإنما على أرضية التغريب. أما حيث تعذر الاجهاز على المؤسسة الدينية التعليمية فقد حوصرت حجماً ومضموناً، وهُمّشت وخريجوها وكثيراً ما كان الإبقاء عليها بهدف استخدام خريجيها في الوظائف الدينية وللدفاع عن تدين الدولة في وجه الطاعنين فيها. وبسبب هزال التكوين في هذه المعاهد، كثيراً ما كان خريجوها أداة طيعة استعملت من طرف الدولة العلمانية في مواجهة المعارضة الإسلامية والعلمانية معاً.

لقد انتقلت مناهج التعليم من مرحلة العلمانية الغائمة إلى مرحلة العلمانية السافرة. والمقصود بالعلمانية هنا ليس الموقف المحايد من الدين وإنما الموقف المعادي[٣٨٣]. فهل هذا التطور يعكس تنامياً للتيارات العلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية؟ بل العكس هو الصحيح.فهذا التطور لا يبرر نفسه ديمقراطياً.

(٣) أسس لفلسفة تعليم إسلامي: ان مناهج التربية لا تعمل في فراغ، فلئن كانت الحقيقة واحدة على اعتبار وحدة نواميس الكون ووحدة العقل وكل ذلك مستمد من وحدة الخالق، فإن مناهج النظر في الكون والإنسان والحياة وما يضفيه الناس من رؤاهم الفلسفية والعلمية والجمالية وقيمهم وأعرافهم وتجاربهم مع الحقيقة الموضوعية يصنع ثقافات مختلفة. من هنا كان اختلاف مناهج التربية ومضامينها باختلاف تلك الفلسفات والأعراف والنماذج التربوية، إذ «القضية ليست قضية تعليم» لفنون ومهارات ومعارف مما يتفق مضمونه أو يكاد بين الشعوب والثقافات اليوم وإنما القضية قضية إنسان. ما نوع القيم والمعايير التي يحملها عن الخير والشر والجمال والقبح والرقي والتخلف والحق والباطل؟ ما هي نظرته إلى نفسه وإلى الوجود والحياة من حوله؟ ما هي الشخصية الحضارية التي ينتمي إليها؟ ما هو النموذج الإنساني الذي يحمله؟ لقد كان التعليم وراء النهضة اليابانية والألمانية رغم ما مرا به من دمار شامل، ولكن التعليم في بلاد العرب كان سبباً للبطالة لأنه ارتبطَ منذ نشأته بالوظيفة حتى

---

(٣٨٣) انظر: «برامج الفلسفة وجيل الضياع،» في: راشد الغنوشي: مقالات (باريس: دار الكروان، ١٩٨٤)، و«أية حداثة؟ ليس مشكلنا مع الحداثة،» قراءات سياسية، العدد ٤ (خريف ١٩٩٢).

أصبح التعليم عبئاً على الدولة بسبب التزامها بتشغيل الخريجين ولحاجة الخريجين إلى الوظيفة، لا لحاجة الوظائف إلى الخريجين، لأنهم لم يتعلموا من المدرسة ما يؤهلهم لغيرها، وكانت النتيجة ان زاد عدد الموظفين وقل عدد العاملين المنتجين.

إن التربية لا تنشأ في فراغ، وإنما في نسيج معقّد من العلاقات الثقافية والاقتصادية، وان تجاهل ذلك النسيج وما يقدمه من نموذج إنساني ومحاولة نقل نماذج جاهزة من أوساط ثقافية أخرى أثبتت جدواها في تحقيق التقدم العلمي أو النمو الاقتصادي أو التفوق العسكري، وهو ما فعلته مؤسسات التربية عندنا طمعاً في أن تحقق مدرستنا ما حققته تلك المناهج في البلاد الغربية مثلاً من إخراج بلادنا من تخلفها، والنتيجة ربما زاد التخلف تفاقماً، فلا نحن حصلنا على التقدم العلمي ولا الاقتصادي. فنحن اليوم أكثر اعتماداً في حاجاتنا الضرورية كالغذاء والدواء والدفاع، على الأجانب من أسلافنا حتى في أشد عصورهم انحطاطاً، وأقل استقلالاً منهم، بل ان مدرستنا عجزت حتى عن المحافظة على رصيدنا الموروث من الأخلاق والدين والتماسك الأسري والاعتماد على الذات.

انه لا بد من أجل بناء نموذج تربوي ناجح في أمة محددة من اعتماد أساس فلسفي متين مستمد من قيمها الأصيلة، يكون مدخلها إلى العصر والحداثة والنافذة التي تطل منها على العالم، نموذج يقدم لأهله الرؤية الفلسفية المشتركة والموازين الخلقية والأذواق الجمالية والانتماء الحضاري المشترك والاعتزاز به وغايات الحياة ومعايير السلوك، ويعبئها لتحقيق ذاتها وأهدافها العليا وللمشاركة في صنع الحضارة والمستقبل البشري.

ولقد اعتبر الأفغاني الدين أصلب أساس في بناء النموذج. والدين يعني الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان وعمل الجوارح بالأركان، وهو السيرة والعادة والحال والشأن، وهو المعنى الذي يقرّه القرآن الكريم[٣٨٤].

وتتخلل كل نموذج تربوي منظومة أفكار وقيم ومعايير أي دين، سواء وقع التصريح بذلك أم أضمر، ولذلك لم يخطىء أولئك الذين طالبوا أن تكون الفلسفة الإنسانية العلمانية، التي تبلورت في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، الأساس الفلسفي لمناهجنا التربوية، لم يخطئوا إلا في شيء واحد هو تعمّد الخلط والتوفيق بين المتضادات وتسويغ العلمانية وتسويقها إلى شعوبنا تحت غلاف هزيل من الدين خادع، الدين المحكوم بالعلمانية وليس الحاكم عليها. بل وتسويقها إلى الغالبية المسحوقة من طرف أقليات فاسدة أجنبية عنها في كل شيء عدا اللون.

ولكن مع ضرورة التنبيه إلى أن تلك المناهج العلمانية المتنكرة في ثوب الإسلام لا تمثل منهجاً علمانياً أصيلاً، لأن أصحابها ليسوا فلاسفة متشبعين بقيم التحرر والعقلانية

---

(٣٨٤) عبد الغني عبود، «بحث مشكلة النموذج والتقدم في عالمنا المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر التربوي، عمّان، ١٩٩٠، ص ١٦٠، و«الإنسان والكون في منهج التربية القرآنية،» في: عبد المجيد النجار، مباحث في منهج الفكر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢).

والديمقراطية التي جاء بها عصر التنوير، بقدر ما هم سياسيون يستخدمون الفلسفة الإنسانية كما يستخدمون المدرسة والإعلام والتشريع والدبلوماسية والمال وسائر مؤسسات الدولة مجرد أدوات سياسية في حربهم ضد خصومهم الحضاريين والسياسيين أصحاب البلاد الأصليين، في محاولة مستميتة للمحافظة على امتيازاتهم المادية والمعنوية التي حصلوا عليها في غفلة من الشعب، من خلال قيامهم بدور الوكيل للمصالح الأجنبية.. فهم ليسوا اذن علمانيين أصلاء، ولا مسلمين مخلصين.. وإنما جماعات متسلطة باسم الحداثة ومحاربة الأصولية، كما تسلط الاستعماريون على شعوبنا باسم نقل الحضارة إلى المتخلفين. ولا مخلص من هذا المأزق إلا من خلال النضال من أجل رفع الوصاية عن شعوبنا وتحرير ارادتها وفرض احترامها من طرف الجميع منطلقاً لكل سياسة وبرمجة.

(٤) الخصائص الكبرى للتربية الإسلامية:

(أ) الحرية منطلق التربية الإسلامية: والحرية تعني الخلاص من القيود التي تعوق أو تحدّ من تفكير الإنسان وحركته وفعله واتخاذه قراره عن رضى ذاتي وهي مضمون ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[٣٨٥] أو هي لا تمنع جماعة من حكم ذاتها وتقرير مصيرها.

والحرية التي يقرّها الإسلام هي مسؤولية الفرد والجماعة، والوظيفة الأساسية التي رسمها القرآن للإنسان أن يكون خليفة لله في الأرض ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[٣٨٦]، وما يقتضيه ذلك من عمل صالح لإعمار الأرض وحفظ حياته وضمان وجوده، إذ الأرض مهيّأة لتلبية حاجيات الإنسان، فمن غايات التربية تعليم الإنسان كيف يعمل ليعيش حياة طيبة، وينهض اضافة إلى ذلك بمسؤوليته تجاه المجتمع، كل ذلك في إطار منظور الإسلام وقيمه، من حيث الاستجابة لجملة حاجات الإنسان الفردية والجماعية، حاجاته الجسدية والروحية والعقلية، والدنيوية والأخروية.. لا سبيل إلى ذلك إلا من خلال منهج تربوي لتخريج إنسان مؤمن بالإسلام عامل به.

(ب) ارتباطها بأصول الإسلام: ومعنى ذلك أن علم التربية الإسلامية له صلة وثيقة بعلم التوحيد والعبادات والشريعة وعلم الأخلاق، وبمصادر هذه العلوم وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها، والمعرفة الإسلامية عموماً وموقف الإسلام من المعرفة وأنواعها، ذلك أن وظيفة التربية هي بناء الإنسان المسلّم بهذه العلوم، العامل بها والذائد عنها.

ويمكن ايجاز خصائص نظرية التربية الإسلامية في ما يلي:

١ ـ اقتران التربية العقلية والعملية بالتربية الاعتقادية.

٢ ـ ان موضوع التربية الإسلامية هو الإنسان بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معانٍ وتصورات واستعدادات في نظر الإسلام، فهي تربية تكاملية متوازنة معتدلة.

---

(٣٨٥) القرآن الكريم، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

(٣٨٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

٣ ـ من أهم أهداف التربية الإسلامية بناء إنسان ومجتمع خيرين وحضارة إنسانية خيرة.

٤ ـ على التربية الإسلامية تنشئة المتعلمين على حب الحقيقة والعلم وسبل طلبهما والعمل بهما وإشاعتهما.

٥ ـ اقتران التربية عموماً بالتربية الأخلاقية وتزكية النفس وتعليم الحكمة.

٦ ـ اشتمال التربية الإسلامية على مسؤوليات تربوية فردية واجتماعية واسعة النطاق. فهي تؤكد على حرية الإنسان ومسؤوليته تجاه نفسه وربه وأمته والبشرية والكون.

٧ ـ كما نؤكد على أهمية القدوة في تمثّل قيم الإسلام من طرف الوالدين والمعلمين وسائر المسؤولين عن أي مرفقٍ من مرافق المجتمع «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته» (الحديث)، وذلك في اتجاه الاقتراب من مُثل الإسلام كما تمثّلت في النبي ﷺ وأصحابه ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[٣٨٧].

٨ ـ هي تربية مستمرة من المهد إلى اللحد.

٩ ـ هي إنسانية لا تميز بين الناس على أساس غير مكتسب كاللون والجنس.

١٠ ـ هي تربية متطورة تستوعب كل جديد نافع في اطار ثوابت الدين[٣٨٨].

١١ ـ تنمّي فطرة الإنسان وتعمل على تهذيبها وتربّي الإنسان على قيم الفطرة كالنظافة والنظام والصبر والكرم والتواضع والجرأة والشجاعة والغيرة والحياء والإيثار[٣٨٩].

ان استمرار الاستثمار في التربية مضرّ دون الاتفاق على فلسفة تربوية ليس فقط تحترم عقائد الإسلام وهويتنا الحضارية وإنما تنطلق منها وتلتزم بتحويلها إلى سلوك ومجتمع.. إلى قرآن يمشي وأمة متمثلة عزّة الإسلام إيماناً والتزاماً وحملاً لرسالته التحررية العادلة إلى العالم، بعد أن انقطع أمل أمتنا، لا فقط في الوحدة وتحرير فلسطين واستئناف مسيرتها الحضارية وعزتها السليبة ونهوضها بأمانة انقاذ الإنسانية المعذبة والحضارة الكسيحة، وإنما حتى في المحافظة على أوضاعها القائمة رغم ما انتهت إليه تحت قيادة أوضاع العلمنة والنفاق والدكتاتورية والتجزئة، من تفاقم للتبعية والديون وانهيارات للمؤسسات التقليدية دون قيام بدائل كفاة عنها.. وانه لا عجب ان تتجه هذه الكيانات الصغيرة إلى كيانات أصغر، بل لا عجب حتى من عودة الاستعمار المباشر ودخول الأمة بكاملها تحت وطأة الزمن الاسرائيلي، وذلك في ظل استمرار أوضاعنا السياسية والتربوية القائمة وتفاقم تهميش الأقلية للأغلبية على الصعيد السياسي والثقافي والاقتصادي.

---

(٣٨٧) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٢١.

(٣٨٨) «عشر قضايا إسلامية،» الشرق الأوسط، العدد ٥١٨٢ (خريف ١٩٩٢).

(٣٨٩) ولقد لخص جمال عبد الهادي وعلي أبو لبن أهداف التربية الإسلامية في هدفين:

١ ـ تعريف الإنسان بربه حتى يعبده ويطبق شريعته، ٢ ـ تعريفه بسنن الله في الكون ليعبده بعمارة الأرض وتسخيرها للتمكين لدينه. انظر: لبن وعبد الهادي، التطوير بين الحقيقة والتضليل، ص ٦.

مقترحات: في هذا الحيز المحدود إزاء هذا المرفق الحيوي الاستراتيجي المعقّد، وفي إطار دعم حريات أمتنا وتقدمها نجتزىء الأفكار التالية:

١ ـ استقلال التربية ومؤسساتها عن الدولة، وذلك بالكفّ عن تسييس المناهج التربوية، لا بمعنى حياد المدرسة إزاء هموم أمتنا الكبرى، فإنما جعلت المدرسة لمعالجة تلك الهموم، وإنما الامتناع عن الزجّ بها في معاركنا اليومية، وأهمها المعركة على السلطة: فأن يصرح وزير للتربية إنه إنما جاء لمحاربة الإسلاميين[٣٩٠] فكيف يدعو بعد ذلك إلى عدم تسييس الجامعة والمدرسة والمسجد!؟ ومعنى ذلك اننا إزاء استعمال غير مشروع للمدرسة والسلطة. ان برامج التربية في الغرب الذي يزعمون تقليده لا تشهد تغييراً هيكلياً يذكر بمجيء وزير وحتى حزب إلى السلطة وذهاب آخر، وكذا كان الأمر أيام قوة واستقرار حضارتنا، فلقد كانت دول تأتي وتمضي أخرى ومناهج التعليم في جامع الزيتونة مثلاً لا تمس أساسياتها، لأنه إذا كان وصف السياسة الغالب هو التقلب فالتربية وصفها الغالب في ثباتها على الأساسيات، تثبيتاً ومحافظة على شخصية الأمة. ومعنى ذلك الاعتياد الجاد لمبدأ استقلال التربية والتعليم عن الدولة:

ـ من حيث وضع البرامج، توكل هذه المهمة لهيئة علمية، لا سلطان للدولة عليها، يمثل فيها بالانتخاب كبار العلماء والمثقفين ونواب عن قطاعات التعليم الرئيسية.

ـ بعد كسر احتكار الدولة للسيطرة على المدرسة وضمن ثوابت أمتنا يمكن أن تتعدد المناهج الدراسية وتتعدد جهات الاشراف على التعليم، بالعودة إلى تشجيع القطاعات الشعبية التي كانت تتحكم خلال ازدهارنا الحضاري في قطاع التعليم كله حتى نكبنا بالاستعمار وخلفائه، فقاموا بالاستيلاء على المدرسة والاستيلاء على الأوقاف التي كانت تمولها والتي كانت تتحكم في أكثر من ثلث الملكية في تونس مثلاً[٣٩١] وكذا تشجيع القطاع الخاص، بوسائل كثيرة، منها مشاركة الدولة في تمويله دون تحمل عبء إدارته أو الإنفاق الكامل عليه.

ـ استقلالية التعليم: تقليص نفوذ السلطة المركزية على مجالات العلم والثقافة والتربية، والبحث في اتجاه الاقتصار على بذل العون والنصح والنهوض الموقت بما عجز المجتمع عن القيام به ريثما يفعل ذلك لتنسحب الدولة تاركة المجال للمؤسسات الشعبية الجهوية والجهود الفردية والجماعية، الطوعية والمنظمة مثل المجالس البلدية المحلية وجمعيات الوقف ونقابات التعليم واتحادات الكُتّاب وهيئات الخريجين. وتكون مهمة وزارة التربية التنسيق بين سائر هيئات التعليم الشعبية، وتكون صلتها بإطار التعليم شبيهة بصلة وزارة العدل بالقضاء والقضاة في البلاد الديمقراطية، الأمر الذي سيفضي إلى تحجيمها بالتدريج لصالح مؤسسات المجتمع وعلى قدر نموها.

---

(٣٩٠) انظر تصريح محمد الشرفي، وزير التربية التونسي، لصحيفة جون افريك (نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، مع الملاحظ أن التعليم في الدولة التي تحكم العالم اليوم ـ الولايات المتحدة ـ أكثر من نسبة ٨٠ بالمئة منه قطاع خاص أغلبه أوقاف عامة، يملك بعضها من الاستثمارات، مثل هارفارد، ما يزيد على ١٥ بليون دولار.

(٣٩١) مصطفى كريم، تاريخ تونس والحركة النقابية (تونس: الدار التونسية للنشر).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـ التشغيل الكامل لمؤسساتنا التربوية كالمساجد والمدارس. فالمساجد التي كانت الرحم الذي نشأت فيه حضارة الإسلام مجسدة التكامل التربوي في الإسلام بين العقل والروح، قد عُطِّل إلى حد كبير دورها التربوي، فهي اليوم لا تستخدم إلا في أوقات محدودة جداً من اليوم، على حين يمكن تشغيلها من الصباح الباكر حتى آخر النهار وساعات من الليل. فها هي الجامعات المفتوحة التي تشهد في السنوات الأخيرة إزدهاراتها في الغرب، وكذا فإن تشغيل المدارس والجامعات اليوم محدود جداً لا يتجاوز ثلث أو نصف الوقت بحساب العُطَل. أليس هذا التعطيل لإمكاناتنا مظهراً من مظاهر تخلفنا وسبباً رئيسياً من أسبابه؟ بينما يمكن من خلال التشغيل الكامل لمؤسساتنا التربوية رفع نسبة القبول، والقضاء على فضيحة الأمية في وطننا العربي والإسلامي. واختصار سنوات التعليم إلى النصف وأكثر.

٣ ـ الشوط المفتوح، وذلك من خلال اعتماد مبدأ الرجل وبلاؤه؛ فيُفتحُ مجال السير والتقدم في سلّم الدراسة حسب الذكاء والاجتهاد بدل فرض حد أوسط من السرعة يعجز عنه البطيء فيسقط ويثبط همّة السريع فيخمل. . انها المدرسة المفتوحة والشوط المفتوح. . إذ المطلوب في تخريج طبيب مثلا جملة من المهارات، لماذا اشترط في تحصيلها كمية معينة من الزمن (٢٠ سنة مثلاً)؟ لماذا لا أترك المجال مفتوحاً، فقد يحصلها الواحد في أقل من ذلك أو أكثر وقل الشأن في سائر المهارات؟ بل لماذا إشتراط المرور بسلم دراسي محدد طالما توافرت الخبرات المطلوبة لمهنة محددة في المرشح لها؟ وان يكون حدوث ذلك احتمالاً استثنائياً.

٤ ـ المدرسة والمؤسسة الاقتصادية: يمكن معالجة مشكلة بطالة المعلمين والتخفيف من أعباء الدولة بالربط بين التعليم، لا سيما التعليم المهني والمؤسسات الاقتصادية، فيكون لكل مؤسسة اقتصادية مدرسة تابعة لها لتخريج كوادرها فيصبح للمؤسسة دور تربوي، ويصبح التدريب على المهنة يتم في الميدان العملي ويكون منتجاً بدل التعليم المهني المصطنع الذي تقوم به الدولة ولا تجد لخريجيه عملاً بل قد ترفضهم المؤسسة الاقتصادية إذ لا يصلحون لها. كذا كان التعليم المهني يتم في أسواق صناعتنا التقليدية قبل أن تنكب بتسلط التحديث وأحلامه الجوفاء في التقدم عبر الهدم الأهوج لمؤسساتنا التقليدية، وكأننا أمّة قدمت من الأدغال.

٥ ـ مقابل المدرسة المرتبطة بالمؤسسة الاقتصادية والإدارية سواء تلك التي ترعاها الدولة أو غيرها، هناك المدرسة المفتوحة على هيئة مسجد أو غيره تنهض بمهام التثقيف الشعبي العام والعلوم النظرية، يؤمّها الناس من مختلف الأعمار وحسب ما تسمح به ظروفهم الخاصة، يطلبون من العلوم ما شاءوا، متى شاءوا ويختارون من الأساتذة من شاءوا، فحلقات الدروس على اختلافها معروضة أمامهم، يتقدمون فيها بالسرعة التي يختارون ويجازون بحسب تقدير الأستاذ لتحصيلهم. ويمكن من أجل توسيع نطاق التثقيف العام أو الجامعة الشعبية تسخير كل المؤسسات المتاحة لطول الوقت أو في أوقات محددة من الليل أو النهار في الصيف أو الشتاء، ويمكن أن تتم حتى في الحدائق أو على الشواطىء، وتحت ظلال الأشجار. المهم هو توسيع نطاق التعليم وتيسيره وكسر احتكاره، وكسر القوالب التقليدية.

لا نهدف إلى القضاء على فضيحة الأميّة فحسب وإنما الارتفاع المتواصل بالمتوسط العام إلى ما وراء الثانوية العامة.

٦ ـ الاهتمام بتعليم المرأة بالمستوى نفسه من الحرص وأشد، فالمرأة نصف المجتمع وفي أحضانها يتربى النصف الآخر، فكيف تُرجى نهضة لا تكون مشاركة المرأة فيها فعّالة.

٧ ـ الارتفاع المتواصل برسالة التعليم من خلال الارتفاع المتواصل بمستوى المعلم في كل المراحل وعلى كل المستويات العلمية والخلقية والمادية، فيشترط فيه من مثاليات الأخلاق ما لا يشترط في غيره إلا أن يكون حاكماً أو قاضياً أو إمام مسجد، ويخص المدرس في كل المستويات بامتيازات مادية لا تضاهيها مهنة أخرى.

٨ ـ الحرص كل الحرص على تخريج جيل على أعلى درجات الالتزام بالإسلام والاعتزاز بانتمائه إلى أمّة الإسلام وتراثها في اعتدال بعيدٍ عن كل تشدد وضيق نظر، وذلك بالابتعاد عن التعصب المذهبي لأي مذهب في الإسلام فيتربى المسلم في الوقت ذاته على الايمان والاعتزاز بعظمة الإسلام وتوحيد الله ووحدة الرسل، ووحدة الأمّة والإنسانية وتقديس الكرامة البشرية وقيم الحرية والعدالة، ومن الجهة الأخرى على حرية الفكر والاجتهاد والشورى ومحبة العلم والعلماء، وعلى تعدد الألوان داخل المدرسة الإسلامية، وان الحكمة ضالّة المؤمن يبحث عنها داخل مذهبه وخارجه، داخل أمّة الإسلام وخارجها، كما يتربى على الإيمان بوحدة النوع الإنساني، فيتألم للمعذبين في الأرض ويشتد غيظه ضد الظلم والظالمين، ضد الاستبداد، والتمييز العنصري، والهيمنة الاستعمارية والتسلط الاسرائيلي على فلسطين وعلى أخلاقيات الشعوب، فيكون ايجابياً في نصرة قضايا الحق والعدل والحرية وقضايا حقوق الإنسان عامة داخل الأمّة وخارجها مستعداً للتضحية من أجل ذلك بجهده وماله ونفسه ابتغاء مرضاة الله.

ـ اعتبار الالتزام بقيم الأخلاق والدين وما يتعلق بهما من أساسيات معرفية، وكذا مقادير ضرورية من التثقيف حول تاريخ أمتنا ومشاكلها الكبرى وكذا المشكلات المعاصرة الكبرى، اعتبار ذلك جذراً عاماً مشتركاً وهدفاً أساسياً لكل مؤسسات التعليم والمتعلمين.. إذ الهدف من التعليم ليس مجرد نقل المعارف وإنما هو قبل ذلك صناعة انموذج بشري وأمّة، حاملين رسالة في هذا الوجود هي رسالة الإسلام التحررية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[٣٩٢]، ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[٣٩٣].

٩ ـ وإذا كانت المدرسة المحايدة خيالاً، فالمطلب الأساسي لحركات التحرر في أمتنا على اختلاف توجهاتها ـ ولا سيما في مرحلة مواجهة الغزو الأجنبي واشتداد الصراع بين النخبات ـ

---

(٣٩٢) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٣٩٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

اتفاق هذه النخبات على مبدأ ديمقراطية التعليم، بمعنى تيسير التعليم للجميع بدون اقصاء لمتعلم أو معلم.

١٠ ـ التعريب: أي اعتماد اللغة العربية أداة التفكير والتعبير والتواصل في المدرسة والادارة والحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية والدبلوماسية، باعتبار أن العربية ليست مجرد لغة للعرب كقومية.. وإنما هي الحامل لآخر نداء من السماء إلى الأرض والخلاصة تراث الرسل، هي اللغة الوحيدة المقدسة في العالم، لأنها وحدها التي لا تزال حاملة كلمات الله كما أنزلت، في حين قد ضاعت كل أصول الكتب المقدسة، ولم يبق منها في أحسن الحالات غير ترجمات عن ترجمات أخرى لا يملك باحث إمكانية التثبت من صحتها لانعدام الأصل، الأمر الذي يجعل العربية أكثر من كونها لغة للعرب هي لغة للمسلمين باعتبارها واسطتهم في التعامل مع الوحي، ومعني بها كل من له صلة بالدين وتاريخه.. وكل من له صلة بحضارة العرب والمسلمين، أو من له مصلحة في التعامل معهم. فهي أكثر اللغات ترشّحاً للصفة العالمية لولا الحرب عليها من الداخل والخارج. مع أنه فضلاً عن البعد الديني للغة العربية ولما تحمله من ثراء ومرونة وقابلية للتطور عظيمة، فإن التقدم والتحديث خارجها غير ممكن على اعتبار أن التفكير غير ممكن خارج اللغة. ولكم ضاعت وتضيع جهود أطفالنا في تخطي الحاجز اللغوي للوصول إلى المضامين العلمية بدل الذهاب إليها مباشرة لو قُدِّمت لهم في لغة أمهاتهم. انه المنهج نفسه المتوخى في تبديد الطاقات على كل صعيد، وبدل الانطلاق من مواريثنا وتحديثها وتوظيفها نعمد إلى تدميرها والاستغناء عنها والبحث عن حل مشاكلنا خارجها.

هذا وان تعلم لغات أخرى مما حثّ عليه الإسلام، قال تعالى ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[٣٩٤]، ولكن لا ينبغي أن يكون مزاحماً ولا بديلاً للغة الدين والقومية كما هو حاصل ـ بدعوى التقدم ولا تقدم ـ في غالبية البلدان العربية حيث تُعامل العربية كمواطن الدرجة الثانية أو معاملة الغريب في وطنه، فكان ذلك سبباً من أسباب تبديد الطاقة بدل اقتصادها وتغريب المواطن وتفسيخه بدل تأصيله في بيئته، وكان ذلك انحيازاً صارخاً لنخبات من عائلات المدن المحظوظة[٣٩٥] على حساب الريف والجماهير العريضة، وتكريساً لحكم الأقلية.

إن دولة تفرض على مواطنيها أن لا يتصلوا بإدارتها إلا عبر لغة أجنبية لا يمكن بحال أن تكون وطنية أو ديمقراطية، إنها تكريس وإعادة إنتاج للعلاقات الاستعمارية في أثواب وطنية زائفة. ورغم ان الكفاح من أجل الاستقلال ارتبط بالكفاح من أجل استعادة مقومات الشخصية الوطنية وخاصة اللغة والدين فإن هذا الكفاح خلافاً لما كان متوقعاً لم تتحقق بـ «الاستقلال» أهدافه، وإنما تفاقمت عليه الأخطار بعدما تنكر الاستعمار في أثواب أبناء

---

(٣٩٤) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

(٣٩٥) Mohamed Mzali, *Tunisie: Quel avenir?* (Paris: 1991), p. 137.

البلد، وأصبح المستعمرون «قوماً من جلدتنا» فاستأنفت شعوبنا، لا سيما تلك التي على الثغور مثل شعوب شمال افريقيا، كفاحها التحريري المرير، ومنه الكفاح ضد الغزو الثقافي من أجل اللغة العربية، ورغم أن حصيلة قرن يزيد من هذا الكفاح تُعَد هزيلة ـ فلم يتخط تعريب التعليم في تونس مثلاً السنوات الثلاث الأولى من الابتدائي ثم تراجع، يتقدم في هذا الحيز خطوة ويتأخر خطوتين ـ ذلك ان الدخول القسري لبلادنا ومحاولة دمجها في اقتصاديات السوق صحبه تخطيط رهيب لضرب مقومات الهوية ـ اللغة والدين ـ وأنصارها وسائر قوى التحرر والمجتمع المدني كاتحاد الشغل والطلبة والقوى السياسية المعتبرة.

١١ ـ استخدام وسائل الاتصال الحديث كالتلفزة والإذاعة والأشرطة المسجلة والحاسب الآلي والأقمار الصناعية وغيرها لنشر المعرفة وتكوين رأي عام إسلامي وجامعات شعبية وثقافة إنسانية عربية إسلامية.

١٢ ـ لقد غدا التقدم العلمي أكثر من أي وقت مضى السبيل الأقوم الذي لا غنى عنه في ضمان معركة الوجود والمشاركة في الحضارة، وهو بالنسبة إلينا معشر المسلمين عبادة وطريق معرفة الله، فلا مناص من الارتفاع بمستوى إلزامية التعليم من مستوى رفع الأمية إلى التعليم العالي[٣٩٦]، ولا مناص من رفع ميزانية البحث العلمي إلى ما فوق ٥ بالمئة من ميزانية الدولة وتشجيع القطاع الخاص وبناء مؤسسات وحدتنا انطلاقاً من هذا القطاع إذ نريد أمة يُبَرمج لها بل حتى يحكمها العلماء. الأمر الذي يقتضي تقديم أعظم الإغراءات المادية والمعنوية للباحثين والمبدعين من كل ملّة ولا سيما العمل على عودة الطيور المهاجرة.

١٣ ـ الربط الوثيق بين الجامعة ومراكز البحث العلمي من جهة وسائر مؤسساتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فتكون كل مشاريع المستقبل قد وضعها العلماء والبقية منفذون بمن فيهم قادة العمل السياسي والاقتصادي... الخ. فتكون الجامعات فضاءات مفتوحة حرة للاتصال والبحث والحوار حول مشكلات البلاد والعالم والتدرب على ممارسة الشورى والديمقراطية.

١٤ ـ أن يتنوع التعليم المهني بحسب حاجات المناطق[٣٩٧]، على أن تشجع وتؤصل وتنوع عناصر تكوين الشخصية الوطنية العربية الإسلامية الإنسانية، كمادة القرآن والحديث والتاريخ والسير واللغة والأدب، والقضايا الكبرى للأمة والعالم. نطمح إلى تكوين مسلم سليم العقيدة، قائم بفرائض الإسلام، مقتدٍ بالأنبياء والرسل عليهم السلام، مستوْعِب نظرية

---

(٣٩٦) الجمالي، «دور التربية والتعليم في غرس العزّة القومية في النفوس».

(٣٩٧) Mzali, Ibid., pp. 133 ff.

في موضوع التربية في تونس، انظر: الصحبي عتيق، مقدمات في فلسفة التربية الإسلامية (تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٨٩)؛ عبد المجيد النجار، صراع الهوية في تونس (تونس: ديجيتال للنشر، [د. ت.])؛ عبد الرزاق بالسرور، في الفكر التربوي الإسلامي (تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٩٠)، ونور الدين العرباوي، التربية والتحديث في تونس (تونس: دار الصحوة، ١٩٩٠).

الإسلام في تنظيم الحياة، ومعالجة مشكلات العالم في عمق واعتدال، ايجابي، معتز بإنتمائه إلى أمة الإسلام ووطنه الصغير، محبٌ للعلم والعلماء، باحث عن الحق بتواضع وعقلانية والتزام بقيم الإسلام، محب العمل مدرب عليه، يستمتع بطيبات الحياة في اعتدال ويميل إلى التقلل من الدنيا، كريم جريء في الحق، ومقاومة الباطل، لا يتردد في التضحية بماله ونفسه في نصرة الحق وازهاق الباطل، يطغى ولاؤه لأمة الإسلام على كل ولاء آخر، يخفق قلبه بالرأفة والرحمة لهموم المستضعفين والمظلومين من كل ملة، لا يقصرُ في نصرتهم، شديد الإيمان بقيم المساواة والعدل والحرية والشورى والتقوى والنظافة والنظام والكرامة البشرية والعقلانية والعمل الجماعي، وسلطة الشعب، وأولوية وعلوية حقائق الوحي عمّا عداها.. يتحسس ويتذوق آيات الإبداع والجمال في الأنفس والآفاق.

١٥ ـ التشجيع على الأنشطة الرياضية، والعمل على نقل الجماهير من مرحلة السلبية والفرجة والانبهار بالنجوم إلى المشاركة العامة، وكذلك التشجيع على الرياضات الفردية كالمصارعة والسباحة والرمي وركوب الخيل وتسلق الجبال مع العمل على ربط النشاط الرياضي بالتحديات الكبرى التي تواجه الأمة بدل اتخاذها، صارفاً عنها بما يشبه عملية التخدير كما هو الحال.

١٦ ـ العمل على تهذيب الذوق العام وترقية الإحساس بالجمال والنظافة والأدب والفن وتطهير الحياة من القبح تدريجياً في غير عسف عبر وسائل الإعلام ونوادي الثقافة وسائر مؤسسات الدولة والمجتمع.

١٧ ـ باعتبار التربية وظيفة من وظائف الأحزاب فمطلوب تخليصها من نزوعات التعصب والضيق وآحادية النظرة، ومناهج المريدية المشيخية ورواسب ومسالك الاستبداد وأسباب التفرقة والتمزق. وان الأحزاب الإسلامية نفسها وهي الناهضة بهموم الأمة الحالمة بوحدتها كثيراً ما أصابها هي أيضاً ما أصاب الأمّة عموماً من الآفات ومن بينها آفة الانفراد. ولا غرو، فإن هذه الحركات ليست إلا نابتة في أرض تحمل ما تحمله الأمّة من ميراث التخلف طيلة قرون، وإن يكن ذلك بنسبة أقل لما تمخض عن هذه الحركات من جهاد واصلاح، فمعظم الحركات الإسلامية كان ظهورها رد فعل عبّرت به الأمّة عن رفضها التخلف والتغريب، فكانت بذلك الأمل الرافض التائق إلى المستقبل الأفضل. وهذا المعنى أفضى إلى أن يكون الأساس الجهادي هو الأساس الذي تكونت عليه الحركات الإسلامية في أغلبها، وهل تحتمل هذه الحركات الجهادية إلا الانضباط التربوي والحركي الصارمين؟ وذلك ما جعل أكثر الحركات تضيّق تضييقاً شديداً على الحرية في التربية الفكرية، وتقصر التكوين فيها على اللون الواحد الذي هو المادة النقية التقية وتضيق فيه حرية الثقافة العامة والانفتاح على المذاهب والآراء المخالفة، وتضيق فيه حرية التداول في الشؤون الحركية وحرية إبداء الرأي والجدال، مما أفضى إلى تشققات كثيرة. مطلوب اذن من الحركات الإسلامية أن تربي الأفراد على المادة التربوية الواسعة المنفتحة على المذاهب والاتجاهات المختلفة وهي كفيلة أن تربيهم على الشورى في الأمر كله والتداول الحر في القضايا المعروضة بميزان الحجة والبرهان، وهي

كفيلة أيضاً أن توجه العقول إلى عالم الواقع العريض بخيره وشره للوقوف على حقيقته، ومن ثم الانطلاق إلى معالجته، لا أن تنحصر في المثالية «التاريخية» والخيال حتى إذا وقع النزول إلى الواقع حدثت الصدمة التي تشق الحركة. وحينما تشيع هذه التربية الحرة في الحركة الإسلامية فإن الحوار يصبح السبيل الأمثل لامتصاص كل جنوح أو تصرف أو خطأ[٣٩٨].

وليس التطرف شيئاً آخر غير اعتقاد امتلاك الحق المطلق والسعي إلى فرضه بالقوة على الآخر[٣٩٩] وهو كامن في منهج التربية المتبع في هذه الحركات حيث يقدم الإسلام كتلة واحدة هي عبارة عن لوائح قانونية دونما تمييز بين مواطن الإجماع فيه، وهي قليلة، وبين مواطن الاختلاف والاجتهاد، وهي الأغلب، فيقدّم فكر مؤسس الجماعة أو من تعتمده مصدراً وحيداً للحق، فتكون سلطته نافذة على العلماء السابقين واللاحقين بل حتى على الكتاب والسنة، لا تفسير لهما مقبولاً إلا ما ارتآه الشيخ. . وهكذا يتولى هذا النوع من التنظيمات تخريج أجيال مغلقة الفكر عاجزة عن الحوار مع محيطها ومع عامة المسلمين وخاصتهم بغير التكفير والعنف وحتى المؤسسات الشورية في مثل هذه التنظيمات لا تعدو كونها انعكاساً لواقع الاستبداد الذي تجسده الدولة وسائر مؤسسات المجتمع بدءاً من العائلة إلى المدرسة إلى النقابة والادارة. والمؤسسات السياسية، علمانية أو غير علمانية، تعبّر عن طبيعة الاستبداد المركوزة في مواريثنا المتخلفة ودولنا القاهرة. إلى درجة أن أحد مفكري الحركة الإسلامية ممّن عانى طويلاً تجربة الحركة والفكر والبحث في الوسط الإسلامي لم يتردد وهو يسجل تجربته على التأكيد على «ان المجالس النيابية في البلاد الديمقراطية أقرب مئة مرة إلى مفهوم الشورى من هذه المجالس المسخ التي تنتسب إلى الشورى في التنظيمات الإسلامية». لقد اعتبر هذه الشورى في هذه المجالس زائفة[٤٠٠] فلا مخلص من الاستبداد إلا بالقضاء على جذوره في المدرسة وفي مناهج التعليم في الأحزاب وسائر مؤسسات المجتمع، انطلاقاً من منهج تربوي يميز بوضوح بين مواطن الحق الثابت ومواطن الاجتهاد والاختلاف ويحرّر العقول من الأوهام ويطلق طاقاتها للحوار والبحث، ويفسح أمامها المجال للرتع من كل مناهل المدرسة الإسلامية ذات الألوان المتعددة متدرجة منها إلى سائر مدارس الفكر قديمها وحديثها دونما حجر على أية فكرة، حتى تتدرج أمتنا ضمن الذين أثنى عليهم القرآن فوصفهم ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه﴾[٤٠١] ـ أي كل قول ـ فلا حجر على فكر في المجتمع الإسلامي، وإذا كان الله واحداً فيما تبقى فهو عالم التعدد والكثرة. وإذا كان القرآن والسنّة المصدر الأعلى للحق، فما يفهمه البشر منهما ليس كذلك بل يرد عليه الخطأ، ومن هنا كان الاجتهاد وكانت الأمة، في غياب كنيسة تنطق باسم الوحي، هي الجهة الوحيدة مصدر الشرعية والناطقة باسم الحق.

---

(٣٩٨) اقتطفنا هذا النص الطويل من الدراسة الجيدة: عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٣٩٩) Roger Garrudi, ed., *Fondamentalismes* (Paris: Pierre Belfond, 1990).

(٤٠٠) جعفر الشيخ ادريس، «التنظيمات الإسلامية المعاصرة: نظرات ناقدة،» الصحوة الإسلامية (الهند).

(٤٠١) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية ١٨.

١٨ ـ وإذا كان الإنسان أشرف مخلوقات الله وكانت علوم التربية هي المسؤولة عن تكوينه وتكوين الأمم، كانت صناعة التربية أشرف الصناعات فالواجب أن تحظى بأعظم الاهتمام والتمويل من أجل التطوير المتواصل لها، لأن مصير الإنسان والأمّة والإنسانية في الدنيا والآخرة موقوف عليها. واذن فنحن في مجال هو أبعد المجالات عن أن يُدلى فيه بالموقف النهائي، وتبقى التربية والثقافة المؤصلتان للحرية وكرامة الإنسان، والرأي العام المشبع بهذه القيم أرسخ الضمانات وأقواها للحريات الخاصة والعامة وللتقدم الدائم.



القسم الثالث

ضمان عدم الجور أو الحريات العامة في النظام الإسلامي

أهم تحدٍّ يواجه كل نظرية سياسية، هـو كيف يمكن منع الجـور؟ كيف تصان الحـريات العامة؟ ذلك أن كل انسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو[1] وأن المانع من الاستبداد كثيراً ما كان العجز عن ممارستـه، فإنمـا العاجـز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي[2]، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حدّ؟

(١) مونتسكيو، دولة القانون، ص ٢٤٨.
(٢) هو عمر بن أبي ربيعة.



الفصل الخامس

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو «مقبول» منه، وما هو مرفوض.

١ ـ ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلّا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الأنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الانتاج. . . فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلّا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد إذن هو نتيجة حتمية للاستغلال، وأداته الرئيسية، فما من سبيل للقضاء عليه إلّا بالقضاء على الاستغلال وأداته الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكّن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز «إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها»[1].

إن هذا العنف المقدس الذي تقوم به الطبقة العاملة لاستئصال خصومها يجد في النظرية خير تبرير له ودعوة إليه. الاستبداد ليس كله مرفوضاً، بل المرفوض منه ما مارسته الدولة البرجوازية أو الاقطاعية. أما ما تباشره دولة البروليتاريا فهو نضال راقٍ.

وطالما أن الدولة في يد البروليتاريا فليست مدعوة إلى التقيد بالأخلاق، لأن فعلها هو

---

(١) فلاديمير ايليتش لينين، مختارات (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨)، ج ٢: الدولة والثورة، ص ٢٨٧.

الأخلاق. ولذلك لا تعترف السلطة العليا في الدولة الشيوعية بأية رقابة عليها، وليست ملزمة بالخضوع للقانون، ولا حرية للشعب إلاّ في امتثال القانون، فلا مجال لحرية الصحافة وتكوين الأحزاب.

ورد في صحيفة البرافدا ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٧ «يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن توجد ثلاثة أو حتى أربعة أحزاب، لكن بشرط واحد: أحدهما في السلطة، والآخران في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرّة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، ولا من جوهر ديكتاتورية الحزب الفلسفي»[٢].

إن المشروعية والسيادة والحرية والثروة هي نظرياً في هذا النظام للشعب أو على الأقل للحزب الوحيد الحاكم، أما الحاكم الفعلي في الواقع فهي النخبة المتحكمة في قيادة الحزب والادارة والجيش والحياة الاقتصادية، وليس للشعب صاحب السيادة إلاّ أن يقنع بحق الحياة.

فأي ضمان يقدمه هذا التصور لمنع الاستبداد، ومنظوره وزعماؤه يعلنون دون مواربة أن الدولة ليست إلاّ أداة لتصفية الخصوم بالعنف... بما في ذلك المؤسسة القضائية، فلا يعترف لها بأي استقلال لأنها ليست إلاّ أداة لإنجاز التحوّل الاشتراكي[٣]. ومع ذلك تنتصب بقايا هذا المذهب مراجع للديمقراطية.

٢ ـ الديمقراطية الغربية: الإنسان نزّاع إلى الشر كما أنه نزّاع إلى الخير، فمن الواجب اتخاذ التدابير الضرورية للحدّ من نزعته الشريرة... والحكومة ما وُجدت إلاّ للحدّ من نزعة الشر الموجودة في النفس البشرية، ولو كان الناس ملائكة لما كانت هناك حاجة لقيام الحكومات[٤].

ولكن ما الضمان في أن لا تتجاوز الدولة مهمتها هذه فتتحوّل إلى سلطة طاغية مستبدة طالما أنه يديرها بشر يتصارع في نفوسهم الشر مع الخير، فما الضمان من أن لا يساء استعمالها؟

الذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في اطار من المفهوم الليبرالي للدولة يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعاً دعامتين أي مبدأين أساسيين هما: مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة. والغربيون المعاصرون يرون في هذين المبدأين الحل الواقي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية، كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة[٥].

---

(٢) التنظيم الثوري الحديث، ص ١٤١. نقلاً عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام (طهران: وزارة الإرشاد، [د. ت.])، ص ٨٥.

(٣) عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ١٨١.

(٤) وليام أودوكلاس، الحريات في ظل القانون، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٥) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي،» في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.])، ص ١٠٩.

ولقد تقدم[٦] بيان عجز مبدأي الشرعية والسيادة الشعبية، وما تفرّع عنهما من حريات عامة، كحرية الصحافة وتكوين الأحزاب ومن هيئات للرقابة ومن فصل للسلطات، عن كبح جماح الفئات القوية الضاغطة عن التحكم والإفساد وتسخير السلطة لإفراغ جملة الضمانات التي قدمتها الديمقراطية من محتوياتها بسبب ما أضفاه مبدأ السيادة من قدسية على البرلمان، وعلى ما يصدر عنه بمعزل عن كل سلطان يعلوه، الأمر الذي أقام حواجز منيعة، بل تناقضاً كبيراً بين الحياة السياسية من جهة والحياة الخلقية والدينية من جهة أخرى، فغدت الممارسة السياسية تجري لا سند لها ولا غاية غير المنفعة واللذة، فانفتح الباب على مصراعيه أمام الشيطان ليصول ويجول ويفجّر في الانسان أحط ما فيه من نزوعات الظلم والعدوان، فراجت أسواق الدعارة والرشوة وشراء الضمائر وبيع الذمم، وتمكن قوارين العصر من امتلاك الاستثمارات العالمية الضخمة فأغرقوا الحياة السياسية والاجتماعية بفسادهم من أجل زيادة الربح، وغدت الصحف أداة طيّعة في أيديهم ترفع وتضع من شاؤوا. وتحول أعضاء البرلمان وسائر أجهزة السلطة والمعارضة مجالاً فسيحاً لنفوذهم وأرائك وثيرة يجلسون عليها متى وكيف شاؤوا، أو ينيبون عنهم أعوانهم. وهل ينتظر غير ذلك في ظل الوثن الجديد «الدولة» بما لها من سيادة ومشروعية عليا؟ إن الدولة الإله هي لا محالة وبال على شعبها، ووبال على العالم: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى﴾[٧].

٣ ـ فما هي ضمانات عدم الجور في التصور الاسلامي للدولة؟ ليست الدولة في التصور الاسلامي سلاحاً في يد طبقة لتصفية طبقة أخرى أو فئة معارضة ـ وإن كان للعنف مجاله ـ ولا هي أداة لتحقيق مجد شعب أو عرق أو طائفة على حساب شعوب وأعراق أخرى، وإنما هي أداة للتهذيب والتربية والارتقاء وتوفير مناخات الحرية والعدل والتطهر تتيح لأكبر قدر من الناس فرصاً أكبر لمعرفة الله وعبادته واكتشاف طاقات هذا الكون وتسخيرها لصالح تعارف وتعاون وتضامن الشعوب وتآخيها وارتقائها، ولكن ما الذي يضمن ألّا تتحول الدولة الاسلامية هي نفسها إلى جهاز للقمع والتدمير ومطاردة الأحرار والحيف على حقوق الانسان والشعوب، ويزداد الأمر سوءاً إذا ادعت أنها تفعل ذلك باسم الله أو رسالة الإسلام؟ ألا نكون معرضين لدكتاتورية دينية هي شر ما ابتليت وتبتلى به البشرية؟

---

(٦) انظر ص ١٢٤ ـ ١٣٥ من هذا الكتاب.

(٧) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيتان ٦ ـ ٧.

ما تتكشف عنه الحياة السياسية من الديمقراطية الايطالية، مثلاً، من تفشٍ مذهل للفساد حتى لكأن هذا البلد وأمثاله يحكم من عالم ما تحت الأرض أكثر مما هو محكوم بمؤسسات الديمقراطية، مثال صارخ لما يمكن أن تفضي إليه السياسة عندما تنفصل عن الدين والأخلاق، هذا في مجتمعات ديمقراطية حيث لا يزال لأجهزة الرقابة معنى، أما في دولنا حيث لا دين ولا ديمقراطية فالخطب أفدح.



الفصل السادس

المبادىء الأساسية لمقاومة الجور في الدولة الاسلامية

أولاً: مشروعية الله العليا ورقابة الشعب

لقد تقدم أن إرادة الله المتجلية في شريعته هي صاحبة الشرعية والمشروعية العليا في الدولة الاسلامية بما تضمنته من مجموعة قوانين ومن مبادىء ومقاصد عامة، وليس لأي جهاز من أجهزة الدولة إلّا أن يلتزم في تشريعه الاستنباطي أو في قراراته بمقتضيات التشريع الإلٓهي وما صحبه من قيم ومقاصد عليا، ليس لأي صاحب سلطة أن يخرج في عمله الشخصي أو في أمره ونهيه عن حدود الله ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾[1]. ومقابل ذلك ليس لأي مواطن الحق في أن يطيع أي تشريع أو قرار أو توجيه يصدر عن سلطة مناقض الشريعة أو مقاصدها، بل إن من واجبه أن يقاوم ويثور ضد ذلك القانون أو القرار أو التوجيه ولو بمجرد الاهمال لأن طاعة المسلم لله ولرسوله طاعة بالأصالة بينما طاعته السلطة بالتبعية، ثم إن ارادة الله قد تجلّت بشكل واضح في الوحي وهو بين يدي الناس جميعاً فليس لأحد الزعم بأنه مخبر عن الله بجديد لا يعلمه الآخرون. فقد انقضى عهد النبوة، وانقطعت الوصاية ولم يبق إلّا المساواة، مساواة الجميع، الحاكم والمحكوم في الخضوع لإرادة الله قياماً بالحق ومقاومة لأية سلطة تأمر بالمعصية. . . مقاومتها بما أمكن «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2]. وبذلك انسلخت السلطة عن أشخاص القائمين عليها[3]، فلم تعد طاعتهم لذواتهم، وإنما غدت طاعتهم مشروطة بالتزامهم في ما يأمرون

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الطلاق،» الآية ١.

(٢) حديث متفق عليه.

(٣) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي،» في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.]).

إن انتزاع سلطة التشريع الأصلي من يد الدولة وإيكالها إلى جهة عادلة عالمة محايدة هي شريعة الله، يمثّل أهم إضافة إسلامية في باب حماية حرية الشعوب من تسلّط الدول. ذلك أن أوسع أبواب نفوذ الدولة وهيمنتها=

وينهون ويشرّعون شرع الله، وعندئذ تغدو طاعتهم عبادة لأنها طاعة لله، وإلاّ غدت معصية قد تخرج عن الملّة، يستحقون عليها عقاباً.

وهكذا يكون النظام الاسلامي أول نظام قام على أساس الشرعية والمشروعية، وجمع بينهما في مصدريه: الكتاب والسنّة. الأمر الذي يقتضي أنه لا يكفي من أجل أن يكسب القانون شرعية امتثال المواطن له أن يكون صادراً عن هيئة شرعية، أي منتخبة أو حتى عن الناس جميعاً، بل لا بد أن يكون متفقاً مع المشروعية العليا التي تمثّلها الشريعة، وإلاّ وجب على المؤمن أن لا يمتنع عن التنفيذ فحسب، بل أن يتمرد ويقاوم ذلك القانون، حسب وسعه. وبذلك لم يكل الاسلام أمر مراقبة شرعية أوامر الدولة لهيئة معينة ـ ولا مانع من وجودها بل هو مطلوب ـ وإنما وكل ذلك إلى الشعب كله، إنه الأمين على شرع الله، فواجب عليه أن يمتنع عن تنفيذ ما يخالف الشرع وأن يبادر إلى مقاومة السلطة الجائرة ودفعها بكل ما أمكنه من وسائل الدفع، وبذلك يقيم الاسلام رقابة شعبية يقظة في مواجهة السلطة لمنعها من الاستبداد وحملها على الالتزام بالشريعة ومقاصدها. وأهمها العدل، إذ الظالم لا يستحق الطاعة والامتثال وإنما المقاومة «والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بحدّ سيوفنا» كما قال أحد المواطنين في دولة عمر، وكان هذا يحرضهم على مقاومة الطغيان، فسألهم ما تراكم تفعلون لو زغت عن الحق، فأجابه أحد المواطنين بذلك الجواب.

فمن لم يقدر على ذلك فليصرخ محتجاً في وجه الظالم، فيكون في الجنة مع حمزة «خير الشهداء حمزة ورجل قام إلى أميره فأمره ونهاه فقتله»، فمن لم يستطع ذلك فليصمت مكتفياً بالامتناع عن تنفيذ الأمر الظالم (وذلك أضعف الايمان). والصمت ليس موقفاً سلبياً، فمن معانيه مقاطعة المعتدي والامتناع عن التعامل معه.

إن ما عساه صدر ويصدر من جور عن أغلبيات في مجالس منتخبة تعتبر ارادتها مطلقة من كل قيد خُلُقي أو ديني أو انساني، ولا يجد الشعب مبرراً شرعياً للاعتراض، ليمثل الخلل الأكبر في بنية الدولة الغربية... والذي لم يجد له علاجاً في القانون الطبيعي أو الدولي، تقدم مبادىء الشريعة باعتبارها سلطة عليا محايدة علاجه الشافي.

ثانياً: الإمامة عقد

قد اتفق المسلمون كما رأينا ـ عدا الشيعة[4] ـ أن طريق الإمامة هو الاختيار، وأن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين تقوم على عقد هو البيعة. ولقد انتظر الغرب عشرة قرون

=على شعبها ما تتمتع به من نفوذ تشريعي مطلق يجعلها قادرة على تكييف القوانين بما يناسب الفئة الحاكمة وقمع قوى التغيير والثورة فضلاً عما يستتبع ذلك من تقييد لسلطان الدولة التشريعي في مجال حيوي هام هو باب سن الضرائب، فلقد مثّل تشريع الزكاة بمقاديره المضبوطة حداً لنفوذ الحاكمين على المحكومين. انظر المبحث الهام في هذا الشأن: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

(٤) في زمن المعصومين، أما في غيبتهم فقد اتفقت كلمة الأمة على أن الشورى أساس المشروعية.

رازحاً تحت سلطان الباباوات والملوك المؤلهة حتى انفتح عقله على هذا المبدأ، واكتشف هذه العلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكوم؛ مع روسو و لوك وهي علاقة مهمة جداً لأنها تقدم سنداً مهماً لمقاومة استبداد الحكّام طالما أنهم مجرد وكلاء وأجراء للشعب الذي أقامهم في مكانهم ووظّفهم في إنفاذ ارادته ورعاية مصالحه، فإذا خرجوا عن ذلك كان مشروعاً تقويمهم أو عزلهم.

وبقطع النظر عن مدى صحة القول بإسلامية مبدأ السيادة الشعبية الذي فرع عنه الفكر الغربي مبدأ(٥) التعاقد، ـ ونحن نؤكد صحته وقد سبق الإسلام إليه ـ فإن مبدأ التعاقد

---

(٥) قد تقدم اختلاف الاسلاميين حول هذه المسألة فدافع بعضهم عن اسلاميته حتى اعتبر الاسلاميين هم أول شعب قال بسيادة الشعب وإلى أبعد من ذلك ذهب حسن الترابي إلى أن نظرية السيادة في الفكر الغربي قد أخذت مفهوم حاكمية الله المطلقة من الاسلام بسبب صلة المفكرين الغربيين الذين قالوا بذلك الاطلاق بالفكر الاسلامي. انظر: حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.])، ص ١٥.

وذهب إلى ذلك أيضاً المودودي «ومبدأ سيادة الأمة الذي نص عليه الاسلام في قوله ﴿وشاورهم في الأمر﴾ هو المبدأ الذي وصلت الانسانية إلى اقراره بعد كفاح طويل، ولذلك يجب أن يستمر هذا المبدأ في ظل الدولة الاسلامية. انظر: أبو الأعلى المودودي، نحو الدستور الاسلامي (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٣هـ)، ص ١٣٢.

واجتهد التيار العام في الفكر الاسلامي في إنكار هذا المبدأ معتبراً أغلبهم أن السيادة في التصور الاسلامي لله أو لشريعته. ودعا البعض الآخر إلى أنه لا حاجة في التصور الاسلامي لهذا المبدأ أصلاً. انظر في ذلك عدداً من رجال القانون الدستوري مثل: عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة؛ الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠)؛ بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي،» ويعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الاسلام (الاسكندرية). وكشريد في تونس: صلاح الدين، «المجتمع الاسلامي».

ورغم أهمية الاختلاف إلاّ أن جانباً منه شكلي يعود إلى المصطلح (السيادة) بعضهم يستسيغ استعماله ويرفض البعض الآخر ذلك، وإلاّ فالجميع متفقون على أنه لا سلطة تعلو سلطان الشريعة. وفي هذا المستوى من الخلاف يمكن القول بأن للأمة أو ممثليها سيادة في حدود الشريعة مع ملاحظة أن القول بأن السيادة لا تتجزأ، ليس من المسلمات، أما منطقة الخلاف المتبقية فهي هامة جداً وتتمحور حول اختلاف التقدير لكل من دور النخبة ودور الجماهير، فالمدافعون عن الصفوة ودورها القيادي هم عادة لا يدخرون وسعاً في ترذيل الجماهير بوعي أو بدونه، يصفونها أوصافاً يتوارثها هذا التيار: بالغوغاء والدهماء والعوام، ويصطنع هذا التيار أسانيد من الكتاب والسنّة ومأثورات الصحابة ويكاد هذا التيار يجمع اليوم على رفض مبدأ السيادة الشعبية ويرفض الانتخاب العام والبيعة العامة وأنها الحاسمة، مقابل هذا التيار الصفوي العريق في الفكر الاسلامي يقوم تيار آخر بدفع مقولات التيار الأول ويدحضها ذاباً عن حق السواد العام في السلطة والثروة والثقافة مؤكداً على أن الأمة المستخلفة هي كل المسلمين، فليس لأية سلطة مصدر آخر للشرعية غير السواد الأعظم، مادحاً الكثرة، رافضاً تسلط النخبة واستعلاءها، منادياً بالانتخاب العام وسيادة الأمة وعصمتها وأن الحسن ما رآه حسناً، أليس النبي ﷺ قد افتخر على الأنبياء بأنه أكثرهم اتباعاً على حين يأتي أكثر الأنبياء وليس لهم من تابع إلاّ القليل، ولا شك أن لهذين النهجين في النظر والعمل أثراً بالغاً في الواقع من جهة المحافظة أو التطور ولعل للاختلاف في النموذج النفسي والوضع الاجتماعي بعض الأثر في نشأة هذين التيارين وفي استمرارهما. . وانه لمن المؤسف حقاً أن كتابات التيار الثاني قليلة ويغلب على أنصاره الاشتغال بالحركة عن التأمل والكتابة. مع أن

أصيل في الإسلام نطق به صريح النصوص ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم﴾[٦] بل أمرت به ﴿إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن﴾[٧]، بل تقدم قيام الدولة الإسلامية ببيعات، وقامت الخلافة على البيعة، فالمسألة هنا ليست مجرد تخيّل أو افتراض وإنما نصوص ووقائع[٨]، وأهمية ذلك بالغة من وجهة النظر السياسية خاصة في ما يتصل بمسألة مقاومة الجور.

فالحاكم الذي لم يبدأ عهده بوصية من سلفه أو بعهد من أبيه أو بتعيين إلهي مزعوم أو بانقلاب أو بانتخابات شكلية كان فارسها الوحيد فحصل على العدد العربي السحري ٩٩,٩٩ بالمئة، وإنما بدأ عهده السياسي ببيعة حرة، وبعقد التزم فيه بإنفاذ الشريعة وإقامة العدل والشورى والحرص على اجتناب الهوى والعدوان مقابل طاعة الأمة له يظل على وعي أن استمرار سلطته مرهون باحترام تعهده وكسب رضا المحكومين، فإن سقط الشرط سقط المشروط، وفقد حقه في الطاعة، وأصبحت كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أصبح بقاؤه فيها غير شرعي[٩].

وليس أمر البيعة يهم الإمام بل هو أسلوب عام في العلاقات البشرية يقوم على التعاقد ـ إقراراً بحرية الإنسان ومسؤوليته ـ ومن ذلك ولاية أهل الحل والعقد هي الأخرى تقوم على عقد بين الشعب وبين نوابه يلتزمون فيه بالدفاع عن الشريعة ومصالح مندوبيهم، فإذا خرجوا من ذلك سقطت ولايتهم، وما ينبغي إنساء ذلك إلى موعد الانتخابات القادم، كما هو حاصل في غالبية الأنظمة البرلمانية في العالم حيث يستقل النائب عن الناخبين حالما يعلن عن فوزه وتنقطع صلته بهم أو تكاد، وما حاجته إليهم وهو بمجرد أن صعد بأصواتهم

=حاجة مجتمعنا إلى أدبيات الشورة أشد من حاجتها إلى الماء البارد في الصيف غير أن مما يبعث على التفاؤل أن التيار المدافع عن سلطة السواد الأعظم، ويندرج في ذلك تأصيل مبدأ التقرير بحسب الأغلبية والانتخاب وفكرة المواطنة، ومشاركة المرأة، والتعددية السياسية بما يعرف بالديمقراطية، سواء قبلت كمصطلح أم رفضت، إذ المهم المضمون المذكور... إن هذا التيار في تنام بأثر الديكتاتورية المدمّر التي كانت ولا تزال العقبة الكؤود في طريق نهوض الأمة وتقدم الحركة الاسلامية: الضحية الكبرى للاستبداد، أو بأثر تنامي التيار العالمي المطالب بالديمقراطية وتساقط الديكتاتوريات كأوراق الخريف تاركة وراءها حطاماً اجتماعياً ومجاعات ومزيداً من التجزئة. ساهم كل ذلك في تنامي التيار الديمقراطي في وسط الحركة الاسلامية إن على صعيد التنظير، فقد أصبحت كتب هؤلاء أكثر انتشاراً، أو على صعيد الممارسة، فقد تنامت تجارب المشاركة السياسية للحركة الاسلامية في أكثر من بلاد، وبرهن الاسلاميون على مستوى عال من النضج والتعامل مع الواقع ومع سائر التيارات المخالفة بإيجابية وتفهم. ولعل تجربة الاسلاميين في الأردن وفي اليمن وماليزيا واندونيسيا وتركيا، ولفترة سرعان ما أجهضت في مصر وتونس والجزائر، شواهد حيّة على مرونة الفكر الاسلامي وقابليته للديمقراطية، وتعدد الاجتهاد فيه.

(٦) القرآن الكريم، «سورة الفتح،» الآية ١٠.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ١٢.

(٨) انظر: «ثانياً: الإمامة عقد،» ضمن الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٩) بدوي، «بحث في النظام السياسي الاسلامي،» ص ١٣١.

وجهودهم إلى سدة النيابة حتى تضخم حجمه فاستكبر، كيف لا وقد غدا نائباً عن الأمة كلها، بينما هم ظلوا مواطنين بسطاء في قرية نائية، فماذا فيها مما يغري حتى يترك أضواء المدن ويرتحل إلى أهلها لا ليتفقد أحوالهم فحسب بل ليقدم إليهم الحساب عمّا أنجز من برنامجه في الدفاع عنهم؟ إن الفترة النيابية لا تزال طويلة والوقت لا يزال متسعاً، فإذا اقترب الموعد الجديد للانتخابات تعرف على الطريق إلى تلك القرية ليخدع أهلها من جديد بمعسول الكلام، فإذا حصل منهم على صفقة فلن تلغى إلاّ في نهاية المدة مهما فعل...!

إن النواب في البرلمانات المعاصرة، هم غالباً، معزولون إلى حدٍّ يكبر أو يصغر عن الجماهير، مشغولون برعاية مصالحهم وما تتيحه لهم عضويتهم البرلمانية من فرص للإثراء والشهرة، وعقد الصفقات مع المؤسسات المالية والاعلامية. أما الذي يستقيم مع عقد البيعة كما حلّله الفقيه الكبير الماوردي، من حيث هو وكالة إلزامية أن نعتبر أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة، وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولاً بأول، كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين، إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم الغربية على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال ازاء الناخبين طوال مدة العضوية[١٠].

وبذلك يتحقق جوهر الديمقراطية وهو إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين على نقيض المجالس النيابية الغربية، الأمر الذي يهيّىء تلك المجالس للاستبداد[١١].

ثالثاً: القرب من الناس وعدم الاحتجاب والبعد عنهم

إن السلطة تهيّىء لصاحبها جملة من الامتيازات يسعى هو إليها أو تسعى هي إليه. تسعى إليه بعدما أصبحت كثير من مفاتيح المال والجاه والحقوق عامة بيده، فطلابها لا محالة سيتدافعون على بابه، بعضهم يطلب حقاً وآخرون يطلبون سلب حق غيرهم يبتغون أيسر السبل لنيل ما يتمنون، وكل ذلك يسير تحقيقه على الحاكم، فلا عجب أن تتزاحم الهدايا والخدمات على بابه فيُفتن على دينه ويدفع دفعاً إلى الظلم والحيف بالبعض على حساب البعض الآخر، ويُلجئه خوفه من حقوق نال منها ورغبة في الأبهة ورفعة تيسّرت أسبابها إلى النأي بسكناه ومجلسه وممشاه عن شعبه، ويزجّ بنفسه في سجن قصره محاطاً بالأسوار والحراس الأشداء، وبثلّة من المنافقين المسارعين في إرضاء أهوائه. وهكذا مع مرّ الزمن تتسع الهوة بينه وبين الناس وحياة الناس وهمومهم الحقيقية فلا يتصل بها إلاّ عبر وسائط كثيراً ما تكون مصالحها تقتضي التمويه، فيغشى الترف قلبه، وتضلّ الحاشية عقله، وتبرز في شخصيته

---

(١٠) ورد في الفصل (٢٥) من الدستور التونسي: «يعتبر كل نائب لمجلس النواب نائباً عن الأمة جمعاء».

(١١) بدوي، المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

ملامح المستبد، ولعل ذلك سبب إلحاح التوجيه الاسلامي على مخالطة الناس ومعاشرة المساكين وضرورة التفاعل المستمر بين القيادات والشعب في المساجد والأسواق وسائر مجالات التعبد والجهاد؛ يقول النبي ﷺ «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[١٢] ولا عجب أن كان بيت النبي ثم الخلفاء من بعد تفضي إلى المسجد، قطب الحياة الاسلامية، وكان هذا المعنى واضحاً في أذهان الناس حتى كانوا يشكون الوالي إلى الخليفة إذا احتجب عنهم يوماً.

رابعاً: مبدأ فصل السلطات أو تعاونها

١ ـ تعريف

من أهم ضمانات الحرية وعدم الجور التي يعتقد الفكر السياسي الغربي أنه قدمها للبشرية مبدأ الفصل بين السلطات: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولقد لاقى هذا المبدأ الذي شرحه الانكليزي لوك ثم الفرنسي مونتسكيو في كتاب روح القوانين رواجاً كبيراً بسبب اتخاذه سلاحاً في القرنين الماضيين لمقاومة استبداد الملوك وانفرادهم بالسلطة، فكان فصل السلطات سبيلاً فعّالاً في الحدّ من سلوك الملوك وتوزيع سلطاتهم وإقامة البعض رقيباً على البعض الآخر.

وكان أول دستور حديث تضمن هذا المبدأ الدستور الفرنسي سنة ١٧٩١[١٣] وسرعان ما انتشر بعد ذلك في أوروبا ثم خارجها في هذا القرن خاصة[١٤] بفعل التقليد والتظاهر بالحداثة ومقاومة الاستبداد. ويتلخص مبدأ الفصل بين السلطات في قاعدتين:

ـ القاعدة الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف، هي: الوظيفة التنفيذية والتشريعية والقضائية.

ـ القاعدة الثانية: الفصل بين الهيئات القائمة على هذه الوظائف[١٥].

والمقصود الحقيقي لمبدأ الفصل هو أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة فلا تستطيع إحداها أن تستبد بالأمر أو تستقل وحدها بالسلطة مع قيام التعاون بينها والرقابة على بعضها.

---

(١٢) أبو داود والترمذي.

(١٣) المدافعون عن هذا المبدأ في الفكر الاسلامي قد يرون أن الاسلام والفكر الاسلامي قد سبقا إلى القول به وبممارسته قروناً طويلة حتى سقوط الخلافة أوائل هذا القرن. إذ التشريع الأصلي من حق الله ممثلاً في الكتاب والسنّة والتشريع التفصيلي، أي الفقه هو للعلماء، ممثلي الأمة، فليست الحكومة سوى سلطة تنفيذية.

(١٤) ورد في توطئة الدستور التونسي: «نحن ممثلي الشعب التونسي المجتمعين في مجلس قومي تأسيسي نعلن عن اقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب وقوامها نظام سياسي مستقر مرتكز على قاعدة تفريق السلط».

(١٥) هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الاسلامي والدستوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٩٤.

وقد راعى هذا التقسيم للسلطات قدرة كل سلطة (الحكومة والبرلمان) أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها، أي تمنعها من إساءة استعمالها؛ إذ السلطة تقيّد السلطة كما يقول مونتسكيو، وبذلك تتم كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم، ويكون في أمان من الاستبداد والطغيان[١٦] الناتج من تجمّع السلطات في يد واحدة تسنّ القانون ثم تتولى تنفيذه، ولا يُستبعد عندئذ أن تسن القانون من أجل حالات خاصة فتنتفي عن القانون صفة العموم والحياد، وهي نفس علّة الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية، كما يحقق الفصل مزايا تقسيم العمل[١٧].

٢ - تقويم

رغم ما حققه هذا المبدأ من انتشار، وحظي به من قبول واتخاذه أساساً للعمل فقد بقي بعيداً عن الإجماع. وقد وجهت انتقادات كثيرة إلى هذا المبدأ لأن طبيعة الحكم كالبنية العضوية الواحدة لا تستطيع أن تعمل بانفصال أجزائها، بل لا بد لها من رأس مفكّر ومحرّك واحد يتحمّل المسؤولية كاملة تجاه الشعب، وليس من شأن الفصل إلا تعطيل الأعمال وضياع المسؤولية، فكل سلطة تلقي بالتبعية على الأخرى.

كيف تُلقى على رئيس الدولة في نظام رئاسي، أو رئيس وزراء في نظام برلماني هو بحكم الدستور، المسؤول الأول عن سياسة البلاد، كيف تُلقى عليه مسؤولية هزيمة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية في حين أنه لا يعدو أن يكون أداة تنفيذ لسياسة سنّها البرلمان؟ وحسب مبدأ الفصل إذا طُبّق في نظام رئاسي لا يملك رئيس الدولة إلّا أن يقدّم للبرلمان مشروع سياسة معينة ويتولّى الدفاع عنها، ثم إذا أتى وقت الحسم فيها انسحب ولا يدري في أي طريق سيضعه قرار البرلمان. أليست قوة أي عضو من أعضاء البرلمان أكبر وزناً من قوته على حين يتحمّل هو أمام الشعب مسؤولية ذلك القرار الذي اتخذه غيره؟ إن نظام الفصل بين السلطات يحوّل الرئيس مرؤوساً بسيطاً ومجرد أداة تنفيذ، وليس ذلك من العدل في شيء، فضلاً أن ما يقصده هذا الفصل من تساوٍ بين السُلط هو وهمي، لأن التجربة أثبتت أن هناك سلطة تطغى على غيرها فتتولى قيادة الدولة، وذلك هو مقتضى السيادة التي لا يمكن أن تتجزأ حسب التعريف الشائع، وكثيراً ما اضطرت مشكلات الواقع إلى تجاوز مبدأ الفصل[١٨].

---

(١٦) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة)، ص ٢٦٤. نقلاً عن: محمود حلمي، نظام الحكم الاسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣)، ص ٣٥١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(١٨) إن رئيس الدولة في التصور الغربي للدولة هو ممثل صاحب السيادة، حسب تعريف بيردو، انظر: بيردو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٢٧. وهو في التصور الاسلامي صاحب الولاية العامة على المسلمين أي صاحب الرئاسة العليا عليهم، فكيف يتفق ذلك مع وجود سلطة أخرى غير سلطة الشريعة والأمة تعلوه أو تزاحمه؟ وكيف يجوز للأمة أن تفرز سلطتين متزاحمتين متساويتين؟ فمن ينطق باسم الأمة عندئذ ويعبر عن ارادتها ويتحمل المسؤولية تجاهها؟ هذا ما يعترض به خصوم هذا المبدأ.

إن مبدأ الفصل يجعل من الصعب معرفة المسؤول الحقيقي في الدولة، ويذهب منتقدو هذا المبدأ إلى أنه قد استنفد أغراضه بتحقيق الغرض الذي جاء من أجله وهو الحدّ من سلطان الملوك المطلق، فلقد اتخذ هذا المبدأ وسيلة من وسائل الكفاح ضد السلطة الملكية المطلقة.

ويرى بعض رجال القانون أن هذه الانتقادات إنما تتجه إلى الفصل الصارم بين السلطات على حين أن مبدأ الفصل بين السلطات لا ينفي تعاونها وتبادلها الرقابة[19].

ولقد قسمت سلطات الدولة حسب وظائفها منذ أفلاطون وأرسطو إلى وظيفة تشريعية وتنفيذية وقضائية، ولا يجادل أحد في ضرورة استقلال السلطة القضائية عن الحاكمين والمحكومين من أجل تحقيق العدل، وإن كانت المحاكم تعتبر من الناحية الادارية فرعاً من فروع السلطة التنفيذية. لذلك فإن حديث الفصل بين السُلط، وبين القائلين والرافضين يتعلق أساساً بالعلاقة بين السلطة التشريعية والتنفيذية[20].

وبحسب قدر التعاون بين هاتين السلطتين يمكن تصنيف أنظمة الحكم، فإذا ترجحت كفة السلطة التشريعية كان ذلك هو النظام المجلسي أو حكومة الجمعية النيابية، كما هو الحال في سويسرا.

وإذا ترجّحت لفائدة رئيس الدولة فهو النظام الرئاسي مع شدة الفصل، كما هو في الولايات المتحدة. وإذا كان هناك توازن بين السلطتين وتعاون دون ترجيح بينهما فهو النظام البرلماني، كما هو في انكلترا. وإن كان هذا التوازن هو ـ غالباً ـ لصالح الحكومة ممثلة الأغلبية في البرلمان.

٣ ـ نماذج للعلاقة بين السلطات

أ ـ الأنموذج الأمريكي

ويقدم عادة على أنه أنموذج النظام الرئاسي حيث الفصل الصارم بين السلطات، فتنفرد السلطة التشريعية بالتشريع. فليس من حق السلطة التنفيذية اقتراح القوانين ولا عرضها ولا مناقشتها ولا الحضور أصلاً، وليس لرئيس الجمهورية حل البرلمان ولا دعوته إلى الانعقاد إلاّ في حالة الطوارىء، ويتولى السلطة التنفيذية كاملة رئيس الجمهورية الذي ينتخب من الشعب مباشرة ويعين ويعزل وزراءه بكل حرية وهم مسؤولون عنده مباشرة، وليس للسلطة التشريعية أن تستجوبهم أو تعزلهم، ولكنها تستطيع أن تتهم الرئيس عندما يرتكب جرائم خطيرة ويتولى مجلس الشيوخ محاكمته.

---

(١٩) حلمي، المصدر نفسه.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

أما القضاة فهم مستقلون: يأتون عن طريق الانتخاب، ومن حق المحاكم مراقبة دستورية القوانين والامتناع عن تنفيذ تطبيق ما يخالف الدستور.

وقد وجهت لهذا النظام انتقادات منها الفصل الصارم الذي يؤدي إلى الصدام، كما أخذ عليه عدم مسؤولية رئيس الدولة عن أخطائه الادارية وعدم قدرة الهيئة التشريعية على مساءلته. وقد يؤدي هذا النظام إلى الدكتاتورية وهذا ما دفع إلى شيء من التعاون بين السلطات[٢١] ونحا شيئاً ما نحو الأنظمة الرئاسية التي تعتمد التعاون بين السلطات مثل فرنسا حيث يمكن لرئيس الجمهورية أن يخطب في الجمعية التأسيسية ويقترح القوانين ويصادق عليها ويعترض على بعضها.

كما يمكن للمجلس التفويض إليه في إصدار قرارات لها مفعول القانون، كما أن من حق المجلس اختيار خلف لرئيس الجمهورية في حالة الشغور أو العجز حتى اجراء الانتخابات[٢٢].

ب ـ نموذج حكومة الجمعية: سويسرا

تكوّن الاتحاد السويسري سنة ١٨٤٧، وتتركّز كل سلطات الحكم التشريعية والتنفيذية في يد البرلمان الذي ينتخب سبعة أعضاء لمدة أربع سنوات لمباشرة السلطة التنفيذية، وهؤلاء هم الوزراء الذين يباشرون عملهم طبقاً لتوجيهات المجلس الذي يملك عزلهم وإلغاء قراراتهم، كما يختار المجلس الهيئة القضائية الاتحادية، ويعين قائد القوات المسلحة ويعلن الحرب، غير أن الناخبين وحدهم يمكن لهم الاعتراض عمّا يصدر عن البرلمان، فإذا ما اعترض عدد معين من المواطنين على قانون ما وجب عرضه على الاستفتاء.

ورغم أن من صلاحية البرلمان عزل أعضاء المجلس الاتحادي (أعضاء الحكومة السبعة) إلّا أن ذلك لا يحدث من الناحية العملية لأنهم يختارون من بين الزعماء، ورغم أنهم ينتخبون لمدة أربع سنوات إلّا أنها قابلة للتجديد، وقد يتواصل عمل بعضهم لمدة ٢٥ سنة[٢٣] وهم غير مسؤولين أمام البرلمان، ويتمتعون عادة بنفوذ كبير.

ويؤخذ على نظام حكومة الجمعية أن تطبيقه الحرفي يفضي إلى إضعاف السلطة التنفيذية وإلى الفوضى في النهاية، ثم إن تجميع السلطات في قبضة هيئة واحدة، حتى ولو كانت منتخبة قد يؤدي إلى استبدادها وطغيانها، والمعروف أن استبداد البرلمان أشد خطراً على الحريات الفردية من استبداد الملوك والحكام الدكتاتوريين، لأنه يستتر وراء سراب خادع من السيادة الشعبية وإرادة الأمة.

---

(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) الطهاوي. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٦١.
(٢٣) المصدر نفسه.

ج - نموذج النظام البرلماني: الديمقراطية الانكليزية

يتميز هذا النظام بالمرونة والانسجام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبذلك يقوم التعاون. فهو لا يقوم على المزج بين السلطتين مثل النظام السويسري، ولا على الفصل الصارم كما هو الحال في نظام الولايات المتحدة. وظل هذا النظام يتطور منذ سبعة قرون حيث يعود تاريخ قيامه إلى سنة ١٢٩٥.

يتكوّن البرلمان من مجلسي العموم واللوردات، وتعتبر سلطات الثاني من الناحية الفعلية شكلية. لا يمثّل في البرلمان إلاّ الأحزاب القوية بسبب طريقة الانتخاب التي تأخذ بنظام الأغلبية الأمر الذي يحصر التداول بين الحزبين الكبيرين، المحافظين والعمّال والبون بينهما ليس شاسعاً بل إن بينهما شبه غريب، وليس لأي منهما ايديولوجية سياسية حقيقية، وهما وجهان لنزعة واحدة واقعية وديمقراطية، مما يجعل حلول أحدهما محل الآخر لا يغير الاتجاه كثيراً[٢٤] وخاصة على صعيد السياسة الخارجية، فقد لا يرد حديث عنها أصلاً خلال الحملات الانتخابية. تنحصر اختصاصات مجلس العموم في الرقابة والتشريع، وتتم الرقابة عن طريق الاستجوابات والأسئلة وطرح الثقة في الحكومة.

أما التشريع فلئن كان من حق البرلمان فهو يبدأ في الادارات الحكومية.

أما عن علاقة البرلمان بالتاج فوطيدة، إذ إن السيادة هي للملكة في البرلمان، كما يقال عادة[٢٥]، ويعني ذلك أن البرلمان لا يملك استقلال السلطة التشريعية، إذ لا يملك دستورياً حق إجبار الملكة على ما لا تريده، وهي تملك حق الاعتراض على قراراته. ولذلك تصدر القوانين بأمر صاحبة الجلالة الملكة وباسمها تمارس السلطة، وهي تفتح دورة البرلمان وتصدر القوانين باسمها، ولها حق العفو لأنها «نبع العدالة»، وهي «نبع الشرف» تعطي ألقاب الشرف وتسمّي الشخصيات الهامة في الحكومة والجيش والسلك الدبلوماسي، وهي القائد الأعلى للقوات المسلحة والرئيس الرمزي لكنيسة انكلترا، ولكن ليس لذلك في الواقع سوى صفة الرمز[٢٦].

وعن علاقة البرلمان بالسلطة التنفيذية: رئيس الوزراء هو أعظم الشخصيات شأناً في الحياة السياسية، وهو زعيم حزب الأغلبية الفائزة في مجلس العموم، لكنه ينيب عنه غيره ليتفرغ للحكومة وهو يعين وزراءه ويصرفهم كما يشاء، ولا يُعرض مشروع على البرلمان إلاّ بعد موافقته، ومن حقه أن يطلب حلّ البرلمان (دون أن يضطر إلى الاستقالة) ويتخذ القرارات العاجلة دون رجوع إلى مجلس الوزراء، وهذا النفوذ المتعاظم لرئيس الوزراء جعل

---

(٢٤) كلود غيو، النظام السياسي والاداري في بريطانيا، ترجمة عيسى عصفور (بيروت: منشورات عويدات، [١٩٨٣])، ص ١٩.

(٢٥) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

(٢٦) غيو، المصدر نفسه، ص ٣٥ - ٣٦.

السير جنفز يقول: «إن الانتخابات العامة هي في الواقع انتخاب رئيس الوزراء»، وأهم العوامل التي تحد من سلطاته الرأي العام.

جميع الوزراء ينتمون إلى حزب واحد هو حزب الأكثرية ويشكّلون مجموعة متماسكة، وهم مسؤولون بالتضامن أمام البرلمان.

والوزراء أعضاء في البرلمان عادة، والذين يشتركون في مجلس الوزراء عشرون عضواً، وهناك وزراء غيرهم لا يشتركون فيه.

وأمام تعاظم نفوذ مجلس الوزراء ورئيسهم يصعب اليوم تحديد من يحكم بريطانيا، أهو: البرلمان أو مجلس الوزراء أو رئيسه؟[٢٧] خاصة وأن مجلس اللوردات لا نفوذ له، ومجلس العموم يصادق عادة على ما يعرض عليه[٢٨]. وفي نظر هارولد ولسن فإن الذي يحكم بريطانيا اليوم هو مجلس الوزراء، وربما صح القول بأن النظام الانكليزي مثل معظم الأنظمة البرلمانية يمر بأزمة[٢٩]، وأن الكفّة قد مالت بشكل واضح لصالح السلطة التنفيذية، الأمر الذي يجعل الفصل بين السلطتين إلى حدٍ ما نظرياً طالما ظل رئيس الوزراء يتمتع بالأغلبية داخل حزبه وظل حزبه يتمتع بالأغلبية في الشُعَب والبرلمان.

د ـ النموذج الماركسي: الاتحاد السوفياتي

لا مكان في هذا النظام لفصل السلطات، إذ إن وحدة الشعب تتطلب وحدة السلطة[٣٠]. يتولى مجلس السوفيات الأعلى السلطة العليا، فهو صاحب السلطة التشريعية التي تتكوّن من مجلس الاتحاد ومجلس القوميات متساويين في السلطات، وإن كان للأوّل ـ عرفاً ـ المقام الأعلى، ويضم كبار الزعماء والموظفين، يعقد المجلسان بعد انتخابها جلسة مشتركة وينتخبان لجنة تنفيذية تدعى رئاسة السوفيات الأعلى Prosidum، ويملك السوفيات الأعلى من الناحية الدستورية السلطات السياسية، فهو صاحب السيادة، ولكن من الناحية العملية، فإن السلطة الحقيقية في يد هيئة رئاسة السوفيات الأعلى التي تمارس السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعة، والقضائية، تطبيقاً لمبدأ وحدة السلطة أي وحدة الطبقة والفكر والعمل[٣١]. فرئاسة السوفيات الأعلى هي المشرفة على الهيئات التنفيذية والمحاكم، إنها رئاسة جماعية للدولة، قريبة من حكومة الجمعية النيابية في سويسرا. إنها رئاسة الدولة الحقيقية، رغم أن السوفيات الأعلى هو الذي يختارها، إلاّ أن نفوذه بعد ذلك يكاد يختفي.

ويستند منظّرو المذهب الماركسي في رفضهم مبدأ فصل السلطات إلى أن هذا المبدأ ظهر

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٣٠) عبد الحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري (القاهرة)، ص ٢١١.
(٣١) المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

كحلٍّ وسط أملته الظروف، ظروف الصراع التاريخي الذي دار بين الطبقة البرجوازية وطبقة الأشراف. ثم تحوّل هذا المبدأ إلى مظهر خادع لديمقراطية زائفة يخفي انفراد الطبقة الرأسمالية بالسلطة والنفوذ في الوقت الذي لا تنال فيه الطبقة الكادحة شيئاً، إن الذي يحدث في ظل فصل السلطات هو استئثار السلطة التنفيذية التي تمثّل الأقلية البرجوازية بالسلطة الحقيقية ثم لا تلبث الهيئات النيابية أن تقع تحت تأثيرها[٣٢].

والنظام الصيني شبيه بنظيره الماركسي من حيث وجود لجنة منتخبة من الهيئة النيابية تملك جميع السلطات بما في ذلك مراقبة مجلس الوزراء وتعيين كبار الموظفين وعزلهم وإبرام المعاهدات والتعبئة العامة[٣٣]. والواقع أن الذي يحكم فعلاً في الأنظمة الماركسية هو الحزب وقيادته بالذات، وخاصة سكرتيره الأول.

هـ ـ النموذج الرئاسي البرلماني للجمهورية الخامسة بفرنسا[٣٤]

ولد الدستور الحالي الذي يحكم فرنسا سنة ١٩٥٨ إثر سلسلة من التقلبات مرّ بها النظام الفرنسي، جرّب فيها جميع الأنظمة المطبّقة في الديمقراطيات التعددية، وينتظم الحكم بشكل عام حول رئيس الدولة الذي يحدّد بوجه عام السياسة الوطنية، وتتحرك تبعاً لذلك أجهزة نظام الحكم.

يتولّى الشعب انتخاب رئيس الجمهورية مباشرة الأمر الذي يجعله يستند إلى مجموع الأمة ويمارس سلطته مباشرة أو بواسطة الحكومة، وهو يفرض سياسته من خلال رئيس وزرائه ووزرائه وأكثريته البرلمانية، ومما يزيد في دعم مكانته طول مدة نيابته (٧ سنوات) الأمر الذي يجعل التنافس على هذا المنصب كبيراً، ويمكن الرئيس أن يدعم مكانته إذا أحس بالحصول على مزيد من الدعم الشعبي عن طريق الاستفتاء الاستشاري الذي يمكن أن يحوّله إلى استفتاء على الثقة به. كما أن الانتخابات التشريعية التي يأتي توقيتها في النصف الثاني من رئاسته فرصة لاختبار شعبيته، ويمكن أن تؤدي الانتخابات إلى مفاجأة غير سارة للرئيس فتأتي بأكثرية معارضة فيدخل النظام في مرحلة من المجابهة، وإن كان الدستور ينيط بالرئيس مسؤولية الحكم بين السلطات العامة (مادة ٥). وهو يقوم عن طريق الحكومة وأغلبيته البرلمانية في الأحوال العادية بتحديد السياسة الوطنية وقيادتها، وهو يملك من خلال استمرار أكثريته البرلمانية السيطرة الكاملة على الحكومة، إذ هو الذي يعيّن رئيس الوزراء ولو من خارج البرلمان، والوزراء باقتراح رئيس الوزراء، ويملك إقالة الحكومة لأنها مسؤولة أمامه،

---

(٣٢) لقد دخل الاتحاد السوفياتي طي التاريخ، فلم يعد للحديث عن نظامه إلّا قيمة تاريخية لها اعتبار بما يمكن أن يؤول إليه الاستبداد مهما ازين وتعاظم بنيانه وتضخمت جيوشه وانتشر أتباعه.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣٤) اعتمدنا في عرضنا لنظام الجمهورية الخامسة على كتاب: بيار باكتيت، النظام السياسي والاداري في فرنسا.

وهو ما يتيح له أن يكون الصانع لجميع القرارات الهامة على الصعيدين الداخلي والخارجي، على حين أنه غير مسؤول أمام البرلمان، وإنما الحكومة هي المسؤولة أمام البرلمان طبقاً للمادة ٤٩ من الدستور، فإذا فقد رئيس الجمهورية أكثريته في البرلمان، كما حصل سنة ١٩٨٦، أصبحت في وضع حرج جداً.

ورئيس الوزراء هو ممثل الأكثرية في البرلمان، ومن ثم تقود حكومته وتحدّد سياسة الأمة وله سلطة كبيرة على زملائه، وهو الرئيس الأعلى للإدارة، ويعيّن الموظفين المدنيين والعسكريين بتفويض من الرئيس، ويمارس السلطة التنظيمية بعد أن عيّنت المادة ٣٤ من الدستور للجهاز التشريعي مجالاً لا يستطيع الخروج منه، وبسبب أكثريته في البرلمان يمكن له الحصول على الموافقة على القوانين اللازمة لتحقيق سياسته.

إن سلطة رئيس الجمهورية هائلة، ولكن شرط أن يحافظ على أكثرية متماسكة وثابتة داخل البرلمان تؤيد سلطته، فإذا فقدها دخل النظام في حالة شديدة من اللبس، وربما الاضطراب والشلل.

البرلمان هو الذي يمارس بمجلسيه السلطة التشريعية ويتكوّن من الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ. والمؤسسة الأولى هي مؤسسة التشريع الحقيقية تضم ٤٩٠ نائباً منتخبين لمدة خمس سنوات بالاقتراع العام المباشر في جولتين. على حين يضم مجلس الشيوخ ٢٨ عضواً ينتخبون لمدة ٩ سنوات، وكل مرشح لأحد المجلسين يتقدم للناخبين مصحوباً ببديل يحل محله في حال وفاته، أو إذا شغل وظائف تتنافى مع النيابة البرلمانية، ويعقد البرلمان دورتين عاديتين في السنة إحداهما مدتها ٨٠ يوماً وتبدأ في ٢ تشرين الأول/ اكتوبر، والثانية مدتها ٩٠ يوماً وتبدأ في ٢ نيسان/ ابريل.

تملك الجمعية الوطنية إجبار الحكومة على الاستقالة بالتصويت على توجيه اللوم إليها بالأكثرية المطلقة للنواب. ولقد حدّ نظام الجمهورية الخامسة من الدور التشريعي للبرلمان وذلك من خلال النص على مجالات معينة، بحيث يمكن له ممارسة عمله التشريعي، بينما كان تعريف القانون قبل ذلك يعرف بأنه العمل الذي يقرّه البرلمان مهما كان موضوعه. فجاءت المادة ٣٤ من الدستور تحدّد مجالات معينة لعمله، فلم يعد قادراً على أن يضع يده على أي مجال ليصبح تشريعياً. وكان ذلك لحساب سلطة الحكومة فلم يعد عملها التشريعي يقتصر على اصدار لوائح ذات بعد تنظيمي فحسب لوضع القانون موضع تنفيذ، بل تصدر أنظمة مستقلة. والحكومة تملك من خلال أكثريتها في المجلس التحكم في جدول أعماله والاعتراض بعدم الاختصاص على المشاريع التي تتخطّى حدود المجلس، وعند الاختلاف ترفع الأمر إلى المجلس الدستوري للفصل، مما يجعل فرصة المعارضة قليلة جداً في إمكان إصدار قانون يخالف الحكومة، وتستطيع أن تفرض إدراج النص الأصلي للمشروع الذي قدمته لا النص المعدل من اللجان، كما تستطيع فرض الاقتراع على المشروع كله بقبوله أو رفضه جملة حتى تقطع الطريق على المناقشات وعلى مناورات التسويف المحتملة.

وهكذا، فإن البرلمان، وإن كان لا يزال دستورياً هو المشرع، فإن المهمة التشريعية الفعلية تمارسها الحكومة بمؤازرة المجلس.

وإذا أصدرت الحكومة مرسوماً في موضوع ما عدّه المجلس من اختصاصه فليس أمام المجلس إلّا أن يتقدم أعضاؤه شأنهم شأن المواطنين إلى مجلس الدولة (المحكمة الادارية) طالبين نقض ذلك المرسوم بسبب تجاوز الاختصاص، ولا ينحسم الأمر إلّا بمرور مدة طويلة عادة، وهكذا في تنظيم العلاقة بين الحكومة والبرلمان تميل الكفة لصالح الحكومة.

وهكذا يبدو واضحاً أن نظام الجمهورية الخامسة هو نظام رئاسي، إذ يختل التوازن بين السلطات لصالح السلطة التنفيذية وبوجه خاص لصالح رئيس الجمهورية، ولكن دون أن يحقق ذلك، الاستقرار الكافي والتلاحم بين مؤسساته، والمنطق في أجهزته، وذلك بسبب المحاولة اليائسة وأحياناً التلفيقية للجمع بين النظامين البرلماني والرئاسي، الأمر الذي جعل النظام موسوماً باللبس والغموض، ولكنه يظل أميل للنمط الرئاسي، لأنه يضع رئيس الجمهورية في وضع متفوق رغم أنه غير مسؤول أمام البرلمان، وهو يملك حلّه، ولكنه لا يستطيع أن يتملص من مسؤوليته السياسية بوصفه صاحب السلطة الحقيقي الحصري تقريباً، وذلك أمام الناخبين الذين يحكمون على سياسته من خلال تجديد أو عدم تجديد انتخابه، وهو في حالة الاختلاف مع البرلمان يستطيع حلّه، ولكنه لا يملك حلّ البرلمان الجديد إلّا بعد مرور سنة، وهو يستطيع رفع موضوع الخلاف إلى الشعب للاستفتاء، وكل ذلك يؤكد الطابع الرئاسي لنظام الجمهورية الخامسة الذي لا يزال حاملاً بصمات الزعيم القوي الجنرال ديغول. أما حماية الحريات العامة فتوكل إلى هيئات عدة، مثل هيئة الرقابة على دستورية القوانين ومجلس الدولة (المحكمة الادارية) والأحزاب والصحف، وإن كان لسلطان المال نفوذ كبير عليها. ولا تُمنع الصحافة إلّا من القدح وانتهاك حرمة الآداب العامة وتحقير رئيس الدولة والأخبار الزائفة التي تلحق ضرراً بالجيش أو بالثقة العامة... الخ.

أما الأحزاب والجمعيات فهي حرّة ما لم تكن غير مشروعة بسبب مخالفتها الآداب والقوانين العامة، أو تلحق الضرر بنظام الجمهورية أو تلك التي تنتهج العنف، وعليها أن تحترم مبادىء السيادة الوطنية (المادة ٤).

والخلاصة في نظام الجمهورية الخامسة أنه وإن أخذ بمبدأ فصل السلطات شأن معظم الأنظمة الغربية خلافاً لنظام حكومة الجمعية في سويسرا والأنظمة في البلاد الاشتراكية الماركسية، فإنه قد حاول التوفيق في العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وكان نجاحه جزئياً، إذ قد مال ميزان القوى لصالح الرئيس وعرّض الحياة السياسية للخلل الكبير وكشف بعد تجارب وتقلبات طويلة أن البون بين مثال النظام ـ الفصل بين السلطات على أساس التوازن والتساوي ـ وبين صورته التطبيقية التي تمثّلت في ما اكتسبه الرئيس من نفوذ كبير جعله قادراً على التصديق على القوانين، وعرضها على الاستفتاء العام عند الاختلاف، كما أجاز له حل البرلمان، والدعوة إلى انتخابات جديدة.

ولقد رأينا أن الأمر ذاته أو شبيهاً منه لدى الأنظمة الآخذة بمبدأ فصل السلطات، من

حيث التقلب والدسائس والتصارع المتواصل، وفي النهاية رجحان كفة السلطة التنفيذية، حتى في الأنظمة البرلمانية.

و ـ تعقيب

إنه مهما ذكر من عيوب مبدأ فصل السلطات فإن دمج السلطات كلها في يد واحدة في اطار مجتمع لا يملك تقاليد شورية يخشى معه أن يؤول إلى تغوّل السلطة وامتدادها ووقوعها في الجور، بينما يمكن التخفيف من وطأة فصل السلطات وتحقيق تعاونها وتبادلها الرقابة. على أن مبدأ الفصل مهما وقع تليينه يبقى حاملاً من موطنه الغربي وظروف نشأته شحنة يصعب محوها. وتتمثل تلك الشحنة في فكرة رئيسية في النظام الغربي: إن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلاّ في مجتمع قام على أساس التعدّد واختلاف المصالح وتصادمها، ومن ثم فإن من أشد ما يهدّد الديمقراطية أن تنشأ أغلبية دائمة تقوم على أساس ثابت. إن ذلك يمثل خطراً حقيقياً على المساواة، خاصة وأن ذلك التصادم بين الغني والفقير والقوي والضعيف والمؤمن والملحد يقدم حركية دائمة مخصبة للمجتمع تمنع من استبداد الأغلبية. إنه لا مناص من نبذ العقائد لمنع حصول تكتل دائم في المجتمع، إنه لا بد من العمل على تفكيكها حتى يبقى المجتمع مقسماً على عدد كبير من الأحزاب والمصالح والطبقات[٣٥]، فذلك خير ضمان للحرية والديمقراطية ـ ويأتي فصل السلطات أداة قانونية من الشجرة العقلية نفسها ـ إن الحريات والحقوق لا تضمن إلاّ بتمزيق المجتمع وإقامة هيئات متصارعة يحدّ بعضها من نفوذ بعض، وإلاّ اتحدت فاستبدت. ولقد قدم النقد الماركسي لمبدأ فصل السلطات وما أثمره من نموذج سياسي يقوم على جمع السلطات خير دعاية لمبدأ الفصل، لكن هل أن مبدأ الفصل حقق في مواطن تطبيقه رعاية حق المساواة وتهذيب الروح الانساني... أم هو قد كرّس الصراع؟

إن النماذج الغربية بكل أشكالها ليست إلاّ انعكاساً لما في المجتمع من صراع، وللفلسفة المادية، فلسفة الانسان المتمرد المستغني عن خالقه. وطالما ظلت الوضعية كذلك وظلّ المضمون الانساني خاوياً وانصبت المعالجات على الأشكال الخارجية للنظام الاجتماعي والسياسي فلن يعرف المشكل السياسي طريقه إلى الحل، سواء أقرّ الفصل أم الجمع بين السلطات إذ المشكل فلسفي أكثر منه تنظيمياً.

فما موقف الفكر الاسلامي من مبدأ فصل السلطات؟

٤ ـ العلاقات بين وظائف الدولة الاسلامية

أ ـ تمهيد

في ما تقدم صورة واضحة نسبياً عن علاقة وظائف الدولة في الغرب من حيث قيامها.

---

(٣٥) جيمس ماديسون، الرئيس الرابع للولايات المتحدة، نقلاً عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الاسلام (طهران: وزارة الارشاد، [د.ت.])، ص ١٤٦.

أما عن الفصل بين السلطات سواء كان مغلظاً، كما هو الحال في النظام الرئاسي أو كان يميل إلى التعاون كما هو الحال في النظام البرلماني مع ميل في كلتا الصورتين إلى فائدة السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية في الصورة الأولى، أو في رئيس الوزراء في الصورة الثانية، أو الدمج بين السلطات كما هو الحال في حكومة الجمعية النيابية في اطار التعدد الديمقراطي الغربي (حكومة الجمعية في سويسرا)، أو في اطار التصور الايديولوجي والحزبي كما هو الحال في اطار الأنظمة الماركسية، فلقد ألمحنا إلى الملابسات التاريخية وبعض القيم الثقافية كقيمة الصراع التي حفت بظهور مبدأ الفصل بين السلطات. . . وكان ذلك تمهيداً للحديث عن علاقة أجزاء الدولة بعضها ببعض في التصور الاسلامي. واضح أن النظام الاسلامي لا يمكن له بحال، ما دام اسلامياً، أن يخرج عن مبدأ التوحيد والشورى، الأمر الذي من شأنه أن يعمل على إرساء قاعدة مشتركة من الأفكار والقيم والأهداف والمصالح بين أفراده ومؤسساته ترسخ فيه الأخوّة والتعاون والتحابب، وتمنع الاختلاف في الرأي من أن يتحوّل إلى صراع وتطاحن وتباغض.

إن مبدأ السلطة لا توقفها إلاّ سلطة ليس أمراً مسلماً به في الإطار الاسلامي إلاّ بتوسع وعمق في الفهم يعترف بفاعلية سلطان الغيب في عالم الشهادة، على نحو يقلّل من الحاجة إلى تدخل السلطان المادي في حياة الانسان. بكلمة أخرى نقول: إن الضامن الأول للحريات العامة في المجتمع الاسلامي ليس اقامة قوى متصارعة في نظام المجتمع والدولة يصد بعضها بعضاً عن الجور والتعسف، فتكون حرية الأفراد هي تحاجز تلك القوى، تماماً كما هو الأمر في السلام الدولي، لا حارس له غير التوازن الرهيب بين الدول الكبرى. . . إنه السلام المسلح.

إن حقوق الأفراد وحرياتهم في التصور الاسلامي ليس لها من مصدر إلا الخالق من خلال شريعته، وليس لها من ضمان أكبر من استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس وحياتهم. فتكون طاعة الأفراد والسلطة طاعة لله ومحبة له وخشية أليم عقابه، ويكون الوازع كما يقول ابن خلدون لهم من أنفسهم[36]. فإذا وهن وازع الايمان وضعف سلطان التربية في حياة الناس تحرك سلطان الرأي العام شاهراً سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير مفرّق بين كبير أو صغير، أو حاكم ومحكوم، فالكل رقيب على الكل «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[37]، فليس يحجز إمام المسلمين عن إساءة استعمال السلطة مجرد وجود سلطة تشريعية أو قضائية منفصلة عنه وتقوم بدور رقابته، فقد ينجح في اغراء إحداهما وتسلطها على الأخرى أو إغرائهما معاً. وها هو مبدأ فصل السلطات معترف به في أغلب بلاد الدنيا كنص دستوري، ومع ذلك فدماء الأحرار مستباحة والظلم والاستغلال فاشيان، ولم يمنع

---

(٣٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ - ١٩٥٩).

(٣٧) رواه مسلم.

فصل السلطات في أرسخ الديمقراطيات الغربية أن تتولى تنظيم عملية قهر الشعوب واستغلالها ودعم الطواغيت في كل مكان. وفي داخل الغرب نفسه لم يمنع مبدأ الفصل بين السلطات تواطؤ كل السلطات في أمريكا على ممارسة عملية إبادة متواصلة ضد السكان الأصليين للبلاد الأمريكية (الهنود الحمر). والأمثلة لا تكاد تحصر في حكومات الشرق والغرب المنادية بمبدأ فصل السلطات كأسلوب من أساليب منع الاستبداد. هل يعني ذلك أن مبادىء الإسلام وقِيَمه تمنع هذا الأسلوب في العلاقة بين السلطات في الدولة الاسلامية؟

ب ـ القائلون بالفصل

بادىء بدء ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يمنع بشكل حاسم مراعاة مبدأ الفصل بين السلطات، ولذلك لم يتردد عدد لا بأس به من المفكرين الاسلاميين المعاصرين في تأكيد اسلامية هذا المبدأ. إما إعمالاً لمبدأ الإباحة الأصلية (أي الأصل في الأشياء الإباحة) طالما لم يوجد نص مانع، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة، طالما أن الفصل يمثل ضمانة من ضمانات عدم تركّز السلطة الدافع عادة إلى الاستبداد وليس في ذلك ما يتصادم مع ما أثر من تجربة الحكم في العهد النبوي والراشدي حيث كان النبي وخلفاؤه يمارسون وظائف الدولة التشريعية والقضائية والتنفيذية، وحتى إذا عهد ببعض تلك الوظائف إلى غيرهم فليس ذلك ايماناً بضرورة الفصل وإنما هو من قبيل تقسيم العمل والفصل العملي أو العضوي وليس المبدئي. إنهم يستعينون بهيئة المجتهدين، كما يعيّنون القضاة استعانة بهم (صحيح أن القضاة كانوا مستقلين ولا يخرج عن مجال نفوذهم حتى الخليفة نفسه، فهو مسؤول أمام القضاء ويعامل كسائر المواطنين)[٣٨].

ورغم أن رئيس الدولة كان مسؤولاً عن وظائف الدولة سواء باشرها بنفسه أو استعان بغيره فليس يمنع في عصرنا هذا بعد أن تعقدت أوضاع الاجتماع البشري، أقول: ليس هناك ما يمنع في رأي عدد من الاسلاميين المعاصرين من الأخذ بمبدأ الفصل. فإذا كان الفصل[٣٩] بين السلطات وسيلة لحماية حريات الأفراد وكفالة حقوقهم، وهو ما يهدف إليه الاسلام، وإن هذا المبدأ لا يتعارض مع الأصول الاسلامية[٤٠]، وإذا كان هناك نوع تحفظ أو تردد في تأكيد الفصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ، فإن هناك اجماعاً على تأكيد استقلال القضاء في الدولة الاسلامية استقلالاً يجعله رقيباً على الجميع، ويده طائلة على الجميع، لا حصانة ازاءه لأحد سوى احجامه عن الوقوع في محارم الله.

إن مناصري مبدأ الفصل قد يذهبون أبعد من ذلك إذ يؤكدون لا مجرد جواز الأخذ بهذا المبدأ التنظيمي باعتباره أمراً مستحدثاً مستعاراً من التجربة الغربية، بل هو أصيل في

(٣٨) انظر: عبد القادر عودة، الاسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة).

(٣٩) من هؤلاء: محمد ضياء الدين الريّس، النظريات السياسية الاسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦).

(٤٠) عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص ٥٨٠.

الدولة الاسلامية على المستوى النظري والتطبيقي معاً، حتى ليصح القول إن المسلمين هم أول القائلين بمبدأ الفصل. وذلك أن سلطة التشريع الأصلية هي للشريعة، أي لما أوحى به الله كتاباً، وسنّة. أما سلطة تنزيل مبادىء الوحي على الواقع فقد وكلها الإسلام للعلماء المجتهدين، ولا سلطان للدولة عليهم. الأمر الذي يجعلها في مادة التشريع مجرد سلطة تنفيذية. أما مجلس الشورى حسب هذا التصور فهو مجلس سياسي يضع السياسات العامة للدولة، ولا دور له في التشريع بمعنى الاجتهاد الديني. وكان حرمان الدولة في التاريخ الاسلامي من سلطة التشريع قد مثّل قيداً عليها وحدّاً من سلطانها[41]، وحتى في صورة ممارسة مجلس الشورى المنتخب من مختلف قوى الشعب دوراً تشريعياً اجتهادياً فيمكن التحقق من التزامه بسلطة الشريعة العليا بواسطة مجلس من علماء الفقه والقانون كمحكمة دستورية تراقب انسجام المهمة التشريعية للمجلس مع دستور البلاد وقانون الشريعة ومقاصدها، كما سبقت الاشارة إليه في الدستور الايراني الآخذ بمبدأ الفصل بين السلطات.

ج ـ الرافضون علاقة الفصل

لقد كانت وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية واضحة في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، فكان الخليفة إذا عرض عليه أمر ليس فيه حكم قطعي من الدين أو كان بصدد معالجة سياسة من سياسات الدولة، استشار أهل الحل والعقد من علماء الصحابة ومجربيهم وتداول معهم الرأي. فإذا أسفر وجه الحق اتبعه، وإذا عين أحداً للقضاء لم يتدخل في شأنه ولا استأنف النظر في حكمه، إذ ليس في الشريعة قاعدة من قواعد الدستور الاسلامي تقيدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين منصبي رئيس القضاة والحاكم الأعلى لادارة الحكومة[42] غير أن المتتبعين عهد الخلافة الراشدة بدا لهم واضحاً أن رئيس الدولة كان هو المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة، وعليه أن يسيّرها بمشاورة أهل الحل والعقد[43] إذ ما دامت الأمة قد اختارته لقيادتها فهو المسؤول الأول عن كافة الشؤون العامة، ولذلك فإنه لا يمكن في دولة اسلامية ـ حسب رأي محمد أسد ـ أن يكون هناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهذا المبدأ من أهم المبادىء التي قدّمها الاسلام للعلوم السياسية[44]. وإذا كان لمبدأ الفصل في الدولة الغربية بعض المزايا من حيث إنه يجعل البرلمان ممثلاً للسيادة ويعطيه قوة لمراقبة السلطة التنفيذية فإن هذا الفصل كثيراً ما يتحوّل إلى عامل اعاقة وإرباك وعطالة في جهاز الدولة، يفقد معه الجهاز المرونة والفاعلية، خاصة في وقت الأزمات. أما الإسلام فسلك طريقاً وسطاً، وصورة ذلك في رأي الأستاذ «أسد» أن يستقل رئيس الدولة بإدارة السلطة التنفيذية، وأن يترأس مجلس الشورى أو ينيب عنه من يتولى ذلك

---

(٤١) انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، والشاوي، فقه الشورى والاستشارة.

(٤٢) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الاسلامي (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٤) محمد أسد، منهاج الاسلام في الحكم (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

فنتجنب في دولتنا الثنائية الغربية المعيقة لجهاز الدولة، ويتطهّر نظامنا من لوثة الصراع، وهو مبدأ أساسي في النظام والفكر الغربيين، ويتحقق التعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية من خلال ترأس الأمير مجلس الشورى، وهو تعاون يفرضه مبدأ التوحيد. والمتتبع لأحاديث النبي ﷺ حول الإمارة تتكوّن لديه صورة لرئيس الدولة متركزة في شخصه المسؤولية العليا، وتعتبر طاعته طاعة لله ورسوله طالما ظل ملتزماً بالشريعة، على نحو لا يشعر مواطن تلك الدولة بأي تذبذب أو ثنائية. فهناك جهة واحدة مطلوب منه دينياً طاعتها تسمى أحياناً «أمير» وأخرى إمام «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنّة يقاتل من ورائه ويتقى به»(٤٥)، «ألا كلكم راع وكل مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع ومسؤول عن رعيته»(٤٦)، «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمار قلبه فليطعمه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»(٤٧). إن هذا الأمير المطلوب من المسلم أن يبايعه على السمع والطاعة حتى لا يموت ميتة جاهلية، وأن يعطي صفقة يده وثمار قلبه متعهداً بالطاعة والنصرة وبذل المال والنفس تحت إمرته، المطلوب منه بيع نفسه لله عاملاً تحت قيادة معينة، فهل تلك الجهة، أي الإمارة هي مؤسسة متكوّنة من سلطات عدة؟ فهو يبايعها جميعاً موزعاً نفسه بينها، فهو في مسائل التقنين يطيع مجلس الشورى، وفي مسائل التنفيذ يطيع رئيس الدولة أم يبايع شخصاً يمثل المؤسسة كلها وله عليها الرئاسة العليا بكل أجزائها. بل مطلوب من أعضاء كل المؤسسات بمن فيهم أعضاء المؤسسة التشريعية والقضائية أن يبايعوه على السمع والطاعة(٤٨).

ستجد أمتنا نفسها في حال انفصال السلطات في غاية الشذوذ، خاصة في النظام البرلماني، إذ باعتبار الأمير منتخباً من الأمة لادارة شؤون الدولة سيجد من ناحية مساعديه من الوزراء انهم يستمدون نفوذهم، لا منه، وإنما من الهيئة التشريعية التي زكّتهم، ومن جهة ثانية سيجد سلطة أخرى خارجة عنه تماماً، ولا يشترك فيها حتى مجرد المشاركة تصدر له الأوامر والمقررات، وليس عليه إلّا أن يطيعها. فمن هو المسؤول إذن على سياسة الدولة العليا، وكيف ينسجم ذلك مع صورة الأمير ولي الأمر كما وردت في الأحاديث السابقة؟ ولمن سيؤدي المواطن البيعة معطياً صفقة يده وثمرة قلبه بما يشبه عملية البيع... بيع النفس والمال، وبذل أقصى الطاعة في حدود الشريعة؟... هل سيعطي تلك البيعة لشخص أو مؤسسة أو جماعة ذات سلطات مختلفة؟ أم أن الواضح من نصوص الإمارة أنها تعطى لشخص هو رئيس الدولة بشكل مباشر أو لأعوانه؟... وكيف يلتزم المؤمن أمام هذا الشخص بالسمع والطاعة وهو ذاته عليه أن يلتزم بالسمع والطاعة لجهة أخرى هي المجلس التشريعي الذي لا يتمتع فيه حتى بحق العضوية في النظام الرئاسي؟

الحقيقة أن هذا التصور لا ينسجم مع التصور الاسلامي للإمارة... إنه يتلاءم

---

(٤٥) رواه مسلم والبخاري.

(٤٦) رواه مسلم.

(٤٧) أسد، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

فحسب مع تصور يجعل سيادة الأمة مجسّدة في البرلمان، فيكون رئيس الدولة عندئذ لا ممثلاً للأمة وإنما ممثلاً للبرلمان. أو يكون رئيس الدولة مسؤولاً أمام الأمة ولكن عن جزء من السلطات التي يشرف عليها فحسب وهو لا ينسجم مع مبدأ وحدة الإمارة، أي وحدة جهة الأمر والنهي في الدولة حتى تضمن الدولة وحدة الاتجاه، وحتى تجد الأمة أمامها مسؤولاً واحداً تحاسبه وتطيعه أو تعزله. وما سواه ليسوا إلاّ معينين له. فهو يمثل الأمة أو شعب الدولة بالانتخاب المباشر، وهو يمثّل السلطة التنفيذية بإشرافه المباشر عليها، وهو يمثل السلطة التشريعية بعضويته في البرلمان وإشرافه عليه، وإن كان ملزماً بإجماعه وأغلبيته.

د ـ فلسفة الحكم الاسلامي ومسألة العلاقة بين السلطات

(١) موقف الدرديري: لقد تناول هاني أحمد الدرديري مسألة العلاقة بين السلطات في إطار تصوّر قدّمه لفلسفة الحكم الاسلامي، من حيث إن غاية هذا الحكم إنفاذ الشريعة، فما يمكن حل أية معضلة من معضلات الحكومة الاسلامية دون أن تكون هذه الغاية حاضرة باستمرار. لأن أجهزة الدولة ليست إلاّ أدوات لتحقيق هذه الغاية. فماذا يعني إنفاذ الشريعة؟ يعني:

- تطبيق النصوص القطعية الثبوت والدلالة.
- تحرير محل النزاع في النصوص والأحكام الظنية الثبوت والدلالة.
- القيام على المصلحة.

١ ـ أما تطبيق النصوص قطعية الثبوت والدلالة من قرآن أو سنّة متواترة أو إجماع نقل بطريق التواتر مثل، «ثمانين» في قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾[٤٩]. ومثل «أبداً» في قوله تعالى: ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾[٥٠]. ومثل نفي المماثلة بين البيع والربا ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾[٥١]. هذه النصوص وأمثالها يلتزم الحاكم المسلم بتطبيقها دون حاجة إلى بيان وجه المصلحة فيها، ولا إلى انتظار مشورة أحد في ذلك ولا يكون إسلامياً ما لم يفعل ذلك، وأن الوقوف لتبريرها أو التشاور فيها هو من نوع تبرير حاكمية الله أي عين تبرير لا إله إلاّ الله.

إن هذه النصوص لا تحتاج إلى وجود سلطة تنظيرية «تشريعية» وإنما هي تنتظر سلطة تطبيقية تؤمن بها وتقوم على تطبيقها بأمانة واقتدار.

٢ ـ النصوص الظنية: سواء كانت ظنيتها من جهة الثبوت كأخبار الآحاد أو من جهة الدلالة، ففي هذه النصوص مجال كبير للتمحيص والاستنباط والاسترشاد بالمصالح شريطة

---

(٤٩) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٥٣.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٥.

أن لا تكون الغاية جحد النصوص وتعطيلها، إن هذا النوع من النصوص يحتاج إلى سلطة تطبيقية وإلى سلطة الاجتهاد لتحرير محل النزاع وتحري المصلحة. ويمكن على أساس المصلحة تعليق العمل بنص ظني.

٣ ـ القيام على المصلحة: وهو مجال واسع للنظر والاجتهاد ومن أمثلة ذلك قوانين تنظيم المرور في الطرقات العامة وتنظيم ترتيبات الدخول والخروج من البلاد. وهذا المجال يحتاج إلى السلطتين، سلطة تستبين المصلحة وأخرى تقوم على تحقيقها.

والنتيجة: إنه إذا كان محور فلسفة الحكم الاسلامي هو تطبيق الشريعة، وأن الشريعة تتمثّل في نصوص قطعية وأخرى ظنية وفي مصالح سكت عنها الشارع، وأن النصوص القطعية لا تحتاج إلّا إلى سلطة تطبيقية، بينما يتقاسم أمر النصوص الظنية والمصلحة مع السلطة التطبيقية سلطة أخرى هي التي سميناها السلطة المقبولة شرعاً، إذا كان الأمر كذلك، كان واضحاً أن الغلبة للسلطة التطبيقية فهي السلطة السياسية الأولى لتفردها بالنصوص القطعية، بينما تشارك السلطة الأخرى أمر النصوص الظنية.

إن السلطات في الدولة الاسلامية تنقسم إلى سلطتين: سلطة تطبيقية تتولى أمر تطبيق النصوص القطعية والظنية والمصلحة سواء كان ذلك بالطريق الاداري أو كان بطريق الفصل في الخصومات والقضاء، وسلطة أخرى تتولى أمر العون على استهداء وجه الحق في النصوص الظنية واستهداء وجه المصلحة في ما لا نص فيه، وبالسلطتين معاً تتولى الدولة الاسلامية حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي في الداخل والجهاد للدعوة في الخارج، وإذا كان الجهاد هو رسالة الدولة لإقامة الاسلام في الداخل والخارج، كان واضحاً أن ذلك يتطلب تفرد القيادة شيئاً ما حتى يتيح ذلك انتهاز الأوقات المناسبة... التي قد تضيع تحت وطأة المناقشات المطولة بين السلطتين.

فإن قيل «إن السلطة لا توقفها إلّا سلطة»[٥٢] قلنا نعم، ولكن سلطة الخليفة ووزرائه وولاته إذا زاغت إنما تقوّم بسلطة عامة المسلمين، ويستطيع المجتهدون في هذه الحالة أن يبسطوا للعامة وجه الرأي. وإذا كان الخليفة زائغاً فلن يجدي معه وجود جماعة تراقبه وتنتزع من اختصاصاته ما يقيده. وإنما يجدي معه في ذلك الرأي العام كله، خصوصاً وأن الرأي العام هو الجهاز التنفيذي والاداري الذي يستعين به الحاكم في الداخل، كما أنه الجهاز المجاهد في الخارج، فإذا زاغ الحاكم عن شرع الله اقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حده الأدنى الامتناع عن التنفيذ.

وليس يمنع لتحقيق الفاعلية في هذه الرقابة أن يسلّح الرأي العام بما يناسب العصر من وسائل الاعلام المختلفة والتنظيمات المهنية والنقابية والحزبية، ولا مانع لضمان عدم زيغ السلطة التطبيقية تقييد الحاكم بمدة معينة، فإن أخطأ خطأ فاحشاً أجبره الرأي العام بما فيه مجلس الشورى على الاستقالة، وسيلقى على كل حال هزيمة ماحقة في المبايعة القادمة.

---

(٥٢) عبارة مأثورة عن مونتسكيو.

وليس هـذا بغريب، فـإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً قوياً يفوق في قـوتـه مـا يعـاصره من المجتمعات، فإن ذلك لا يكون بمجموعة من السلطات تتحفز كل منها للأخرى، وإنما بعقيدة صالحة وقانون عـادل ورأي عام مستنـير قوي. ومـا ينبغي أن تتحول المشـاورة إلى قيد يكبّـل الخليفة ووزراءه، وإنما اعانة لهم على حراسـة أمور الـدين وسياسـة أمور الـدنيا عـلى مقتضى النظر الشرعي، ولا مانع من أن تعطى الهيئة التشريعية اختصـاص التشريع الملزم عـلى أن لا يخل ذلك بكونها أدنى مرتبة في الاطار التدريجي بينها وبين السلطة التطبيقية.

ويختم هاني الدرديري شرح رأيه في مسألة السلطات بهذا التوجيه «إن بعث هذه الأمة ليس في تقليد أنظمة نشأت في ظل ظروف تاريخية لا تتناسب وتاريخنا كما أنها أنتجت في النهاية أنـظمة قـد لا تتناسب ورسالتنا في الحياة «الجهاد» مهما حاول المهزومون روحياً والهابطون عقائدياً أن يتـدعوا للمسلمـين رسالـة أخرى غير الجهاد لله». «إن الإسلام لم يفرض فصـلاً ولا دمجاً بـين السلطات وإنما فـرض مزجـاً بينهما ديـدنه التعـاون لإعـلاء كلمة الله؛ وسمتـه تغليب سلطة الخليفة المبـايع المختـار من المسلمين لما فيه من الشروط التي يـرتضيها الاسلام ليستطيع متحرراً من أي رهبة إلّا رهبة الله سبحانه وتعـالى ومستعيناً بـالشورى كسـلاح له، لا عليـه، ليقوم برسالة الدولة الاسلامية وهي الجهاد في سبيل الله»[٥٣].

(٢) موقف الشهيد عبد القادر عودة: السلطات في الدولـة الاسلاميـة خمس: تنفيذيـة وتشريعية وقضائية ومالية وسلطة المراقبة والتقويم.

السلطة التنفيـذية: الأصـل في الإسلام أن الإمـام هو رئيس الـدولة ومُصرِّف أمـورها والمسؤول الأول عن أعمالها. ومسؤولية الإمام ليست محدودة إلّا بحدود الشرع بـداهة. وإنمـا هي مسؤولية تامة فهو الذي يضع سياسة الدولة ويشرف على تنفيذهـا وهو الـذي يهيمن على أمور الدولة ومصائرها. وللإمام أن يستعين بالوزراء، ولكنهم مسؤولون أمـامه وينـوبون عنـه فيعيّنهم ويعزلهم متى شاء.

السلطة التشريعية: وإذا كانت الشريعـة قد أعـطت أولي الرأي في الأمـة حق التشريع فقد قيّدتهم بالالتزام بنصوص الشريعة ومبادئها العامة وروحهـا التشريعية ممـا يجعل حقهم في التشريع مقصوراً على نوعين من التشريع:

- تشريعات تنفيذية يقصد منهـا ضمان تنفيـذ نصوص الشريعـة الاسلاميـة. والتشريع عـلى هذا الـوجه يعتـبر بمثابـة اللوائح والقـرارات التي يصدرهـا الوزراء اليـوم كل في حـدود اختصاصه.

- تشريعات تنظيمية يقصد بها تنظيم الجماعة وحمـايتها وهي لا تكـون إلّا في ما سكتت عنـه الشريعة، فلم تـأت فيه بنصـوص خاصـة، ويشترط فيـه أن يكون متفقـاً مـع الشريعـة وروحهـا، وإلّا كان بـاطلاً ليس لأحـد أن ينفذه أو يـطيعه، ويمـارس الإمـام وحـده السلطة التشريعية في ما يصدر من تشريعات تنفيذية لأنها تعتبر من أعمال التنفيذ الحقيقية، وإن كانت في شكلها تشريعاً.

---

(٥٣) الدرديري، التشريع بين الفكرين الاسلامي والدستوري، ص ١٠٦ وما بعدها.

ويمارس الإمام بالاشتراك مع أهل الشورى السلطة التشريعية، في ما عدا ذلك، فإذا انتهت بهم الشورى إلى إقرار تشريع استقل الإمام بتنفيذه.

السلطة القضائية: مهمتها توزيع العدالة بين الناس، ولئن كان الإمام هو الذي يولي القضاة بصفته نائباً عن الأمة وله عزلهم بموجب واضح، إلّا أنهم يعتبرون بمجرد توليتهم نواباً عن الأمة، فهم سلطة مستقلة مصدرها الأمة ولا سلطان لأحد عليهم في قضائهم إلّا الله. ولا يملك الإمام حق العفو على عقوبات الجرائم المنصوص عليها، بل هو نفسه مسؤول أمام القضاء كأي مواطن عادي، تقام عليه الحدود وسائر الشرائع، يقيمها عليه القاضي بالنيابة عن الأمة. ولقد قدّم التاريخ الاسلامي نماذج رائعة لعدالة القضاة وحيادهم وقوتهم، وهم يملكون مراقبة شرعية القوانين التي تصدر من الهيئات الشورية واللوائح الادارية.

السلطة المالية: وهي سلطة مستقلة استحدثها الإسلام، فكان الرسول يعيّن عمّالاً إداريين (ولاة) وقضاة وعمالاً يستقلون بأمر الصدقات، يجمعونها من الأغنياء ويردونها على الفقراء، وما فضل نقلوه إلى بيت المال. واتسع نفوذهم باتساع الدولة فأصبح يشمل جباية الفيء والغنائم والخراج والجزية يوزعونها حسبما نصت عليه الشريعة(٥٤).

والإمام بصفته نائباً عن الأمة يشرف على القائمين على هذه السلطة يوليهم ويعزلهم، ولكنهم مستقلون في عملهم عنه، لا سلطان لأحد عليهم غير ايمانهم ونصوص الشريعة وما يصدر من تشريعات هيئات التشريع.

سلطة المراقبة والتقويم: وهي سلطة مقرّرة للأمة، إذ يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنها مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها فهم مسؤولون أمامها، «إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني» قالها أول خليفة للنبي وردّدها الراشدون من بعده تأكيداً لقاعدة من قواعد الحكم الاسلامي، مسؤولية الحكام أمام الأمة، وسيادتها عليهم في اطار سيادة الله التشريعية العليا(٥٥).

(٣) في يده جميع وظائف الدولة: أما د. صبحي عبده فقد أكّد في بحثه للسلطات أن الإسلام: ربط ربطاً محكماً بين السلطة والمسؤولية، فلا سلطة بلا مسؤولية، ولا مسؤولية بلا سلطة، فليس الحاكم في الدولة الاسلامية مجرد رمز للدولة كما هو الملك أو رئيس الجمهورية في الأنظمة البرلمانية، ولا هو من قبيل رؤساء الدول الذين تنص دساتيرهم على إعفاء الرئيس من المسؤولية الجنائية والمدنية لما له من حصانة، وإنما الحاكم في الاسلام يسود ويحكم ويسأل

---

(٥٤) استقلال السلطة المالية في الدولة الاسلامية نظيره استقلال البنك المركزي في أكثر الأنظمة الحديثة تطوراً مثل المانيا الاتحادية عن سلطة الحكومة، والمقصود بالسلطة المالية جباية أموال الزكاة أساساً، وهي محدّدة في مواردها في الجملة وفي مصارفها. ويمكن أن تتولى الإشراف عليها هيئة من كبار العلماء كعمداء الكليات وأعضاء اللجنة المالية في مجلس الشورى وممثلون عن أهم الإدارات المعنية وذلك لضمان حياد بيت المال عن السلطة وقيامها بما جعلت له من وظائف.

(٥٥) عودة، الاسلام وأوضاعنا القانونية، ص ١٨٣ وما بعدها.

مسؤولية أي فرد محكوم لا يملك حصانة ولا يستعلي فوق قانـون. ولأنه كـذلك فهـو يجمع في يده جميع وظائف الدولة الاجتهاديـة والتنفيذيـة والقضائيـة، إلاّ أن جمعه لهـا ليس جمع تـركيز يستأثر بها وحده دون أن يشرك معه فيها غيره فيؤدي الأمر إلى الاستبداد، وإنما هو يجمع جميع وظائف الدولة في يده جمع مسؤولية وليس جمع تركيز فيتولّى اسناد مهامهـا إلى آخرين ليكـونوا معينين له، نواباً عنه، يتولّى الرقابة عليهم.

وإن العلاقة بين هيئات الحكم المتعددة في الإسلام تقـوم على أسـاس مغايـر تمامـاً لأي نظام آخر، انطلاقاً من شمـول سلطة الحاكم وشمـول مسؤوليته تجـاه تطبيق شرع الله وبيـان مقـاصده، وان تـوزيع سلطاتـه على هيئـات عـدة تقـوم كلهـا عـلى تـطبيق شرع الله لا يعني انفصالها وإنما اعتماد كـل هيئة عـلى الأخرى، وذلـك لأن السلطة الحاكمـة في الإسلام سلطة محكومة بشرع الله وليست حاكمة ابتداء، على حين أنه في الدول الغربية حيث التشريع للأمة ممثلة بهيئة تشريعية من الطبيعي اعلاء الهيئة التشريعية فوق كل هيئة أخرى[٥٦].

على حين أن طبيعة السلطة الاسلامية بكل هيئاتها طبيعـة تنفيذيـة بالأسـاس وإلى شبيه بهذا الموقف يذهب الشيخ فاروق النبهان في دستوره:

المادة ٢٩: رئيس الدولة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطة وفي تنفيذ الشرع.

المادة ٤٠: رئيس الدولة هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة؛ (أ) هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبنّاها نـافذة؛ (ب) هـو الذي يعـين ويعزل القضـاة، (ج) هو الذي يعين ويعزل المعاونين والولاة[٥٧].

(٤) موقفنا: إن موضوع النزاع في مسألة سلطان الدولة ليس مسألـة العدد والـوظيفة، وإنما مسألة العلاقة. هل تكون علاقة فصل مغلظ كما هو في الأنظمة الرئاسية أم علاقة فصل مخفف وتعـاون كـما الأمـر في الأنـظمـة الـبرلمـانيـة مـع إعـلاء الهيئـة التشريعيـة من النـاحيـة الـدستـوريـة؟... أم عـلاقـة دمـج في اطـار تعـددي (سـويسرا) أم في إطـار كـلي شمـولي (روسيـا)...؟ أما استقـلال القضاء فهـو ليس محل نـزاع بل هـو مبدأ واجب التـأكيـد. لا حصانة لأحد في دولة الإسلام أمام القضاء غير احترامه للقانون، حاكماً كان أو محكوماً:

١ ـ ليس في نصوص الاسلام القطعية ما يحسم لصالح أي اختيار، ومن ثم فهـذه المسألـة تتّسـع لأكثر من اجتهـاد. مع التـأكيد عـلى أن السلطة التشريعية العليـا هي لله سبحانـه من خلال الوحي كتاباً، وسنّة.

٢ ـ إنه مهما تبـاين نوع العـلاقة من فصـل تام أو نسبي أو دمـج، فإن فكـرة الصراع بين

---

(٥٦) صبحي عبـده سعيد، الحكم وأصـول الحكم في النظام الاسـلامي (القاهـرة: جـامعـة القـاهـرة، ١٩٨٥)، ص ١٤٨.

(٥٧) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢)، ص ٨٧.

سلطات الدولة ينبغي أن تستبعد تماماً ليحل محلها التعاون والتآزر باعتباره ركناً أساسياً في العلاقات البشرية ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[58].

٣ - ينبغي أن يراعى بصدد الحسم في هذه المسألة وغيرها من مسائل الفقه الدستوري وضعية الجماعة التي يراد تنظيم السلطات فيها، وضعيتها من حيث الاستقرار أو عدمه وطبيعة المهمات المطروحة عليها هل هي في مرحلة سلم أم حرب؟ إذ لا شك في أن حاجة الجماعة الآمنة المستقرة إلى تركيز السلطة أقل من حاجة الجماعة المهتزة أو الجماعة المحاربة.

٤ - إن مبدأ الفصل كما يعمل به في الغرب إنما يتعلق بالجماعات التامة أي الدولة وليس بالجماعات الناقصة «الأحزاب» بفعل وحدة المذهب والمنهج في مثل هذه الجماعات، فلا مجال فيها لتكريس الانفصال بين هيئة للتشريع وأخرى للتنفيذ، لما يدخله ذلك من فساد التنازع داخل جماعة تدافع عن برنامج واحد، الأمر الذي يفرض وجود مستويات متدرجة يشترك فيها وتقوم بمهام التشريع والتنفيذ معاً[59].

٥ - إن جملة مبادىء الإسلام وقيمه وتجربته التطبيقية النموذجية لئن تقبّلت الاختلاف ﴿ولا يزالون مختلفين إلّا ما رحم ربك﴾[60]، وفرضت الشورى لفض ما ينشب منه في إطار الشريعة، فقد رفضت وقاومت بشدّة مبدأ الصراع بين المسلمين أفراداً وجماعات، وأمرتهم بالوحدة على المستوى العقيدي وعلى المستوى الاجتماعي ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[61] «الناس شركاء في ثلاث».

٦ - وأوجبت على المسلمين مجتمعين وعلى قيادتهم أن تحارب التعدد الصراعي الباغي بالقوة، ولو باستعمال القوة ﴿فإن بغت إحداهما فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[62].

٧ - إنه ولئن كانت حاجة المسلمين اليوم شديدة إلى مكافحة الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي وإحياء الروح الشورية للإسلام لتكون نهجاً عاماً لحياتهم، فإن ذلك ينبغي أن يتم في اطار الموازين الاسلامية والتشبّع بالروح الاسلامية، متحررين ما استطعنا من تأثير الغرب، بل ينبغي أن يكون مقصداً من مقاصد الفكر الاسلامي الدستوري وغيره تجنب تقليد الأمم الأخرى وتصوراتهم للحياة وما انبثق عنها من مختلف أساليب التنظيم، إلّا أن تكون حكمة فنحن أحق بها.

إن حاجة المسلمين إلى تأكيد الشورى ومحاربة الاستبداد لا ينبغي أن تصرفنا عن حاجة

---

(٥٨) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٢.

(٥٩) النبهاني، المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٦٠) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ - ١١٩.

(٦١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

لعل مأساة الصومال ومن قبلها كارثة الكويت تمثل صورة صارخة لما يمكن أن يحلّ بالأمة من دمار في غياب الدولة الاسلامية الجامعة حتى كاد شعب أن تفنيه الفتنة والمجاعة، حتى جاء الأمريكان ينهضون بما كان ينبغي أن تنهض به الدولة الاسلامية من منع العدوان والفتنة ولكن لم يكن ذلك من دون ثمن، ولن يكون.

الأمة إلى وحدة كلمتها ووحدة وقوة قيادتها من حيث كونها قيادة مواجهة وجهاد وتربية ورحمة وما يقتضيه ذلك من سرعة وفعالية القيادة ومرونة الجهاز المنظّم للدولة، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك في اطار التنظيم الغربي للدولة القائم على مبدأ الصراع والفصل[1] المغلظ بين السلطات، خاصة وأن هذا الفصل لا سيما المغلظ تعترض قبوله في الاطار الاسلامي معاني ومقاصد اسلامية، مثل مبدأ التوحيد والأخوة، والبيعة، ووحدة المسؤولية العامة.

إن مبدأ الفصل، وخاصة المغلظ بين السلطات تصل مجانبته للتصورات والقيم الاسلامية إلى درجة المفارقة والتناقض مثل بيعة الهيئة الشورية للأمير على السمع والطاعة، مع أنه حسب مبدأ الفصل ينقلب الأمر فيصبح هو الملزم أمامها بالسمع والطاعة وكذلك البيعة العامة على السمع والطاعة، كما ينبغي في اطار الفصل بين السلطات وإعلاء الهيئة التشريعية أن تعطى الرئاسة العليا للدولة للهيئة التشريعية لا للأمير أو رئيس الدولة، وتصبح مسؤوليته عندئذ أمامها لا أمام الأمة وتفقد البيعة العامة معناها الدستوري لتغدو مجرد عملية شكلية، اللهم إلّا أن نعتبر رئيس الدولة مجرد رمز لوحدة الدولة وليس مسؤولاً حقيقياً أمام الأمة، مع أنه ليس أحد من علماء السياسة الشرعية أجاز هذا التصور الغربي على إمام المسلمين، ولا نطق أو أوحى به نص أو تجربة تطبيق راشد. وقد تجد هذه المعضلة حلها في دستور يضبط لكل هيئة من هيئات الحكم مجال ولايتها، وتكون لها بيعتها الخاصة للأمة، فتتعد بطاعة الله ورسوله وإنفاذ الدستور واحترام ارادة الأمة والالتزام بالشورى.

٨ ـ إن تصور الفصل بين هيئات الحكم ارتبط في الغرب بملابسات تاريخية معينة هي النضال ضد استبداد الملوك للحدّ منه، ولئن تحقق في الغرب قدر كبير من تحديد نفوذ الملوك والرؤساء لحساب الشعوب، فما ينبغي أن ينظر إلى الأمر نظرة ميكانيكية على أن مبادىء دستورية معينة هي التي أنجزت ذلك، وإنما الأمر يعود أساساً إلى ثورة فكرية قد حدثت خلال أمد بعيد أزالت من نفسية الانسان الغربي جملة من المعوقات الفكرية والنفسية، وأعادت له الثقة بنفسه كمركز للعالم ومصدر للسلطة. ولو كان الحدّ من الطغيان يكفي لمقاومته تقنيات معينة لكانت كل بلاد الدنيا، أو معظمها، آخذاً بمبدأ الفصل تتمتع بأقدار من الحريات، وهو محض وهم ربما يكون قاد إليه إعجاب المغلوب بالغالب، فطفق يقلّده في أشكال حياته التنظيمية، والخطب أبعد من ذلك. ولو كان وجود الفصل ضرورياً لإبعاد شبح الاستبداد لكان النظام السويسري ـ مثلاً ـ غاية في الاستبداد بسبب غياب الفصل، وليس الأمر كذلك.

٩ ـ إن الفصل بين السلطات ـ كما تقدم ـ مبدأ نظري لا يمكن وضعه موضع التنفيذ إذ ما إن ينطلق العمل في أية مؤسسة اقتصادية أو سياسية أو ثقافية حتى تتنافس جملة القوى الفاعلة فيها للسيطرة على مركز القيادة فإما أن تنجح إحداها في ذلك وتدير الأمر إما شورياً أو استبدادياً، وإما أن يدب الوهن والاضطراب إلى تلك المؤسسة وتذهب ريحها ويضيع جهدها في التنافس والصراع.

ولكم ضاعت في الغرب جهود في الصراع بين السلط حتى لتبقى بعض البلاد، الأشهر

وربما السنوات من غير رئاسة أو وزارة، وما أن تنجح أحياناً في حل المعضلة حتى ينخرم الجهاز بفعل سحب الثقة من وزير من الوزراء أو انسحاب حزب من أحزاب الائتلاف.

إن الديمقراطية الغربية ليست إلاّ عملية تنظيم للصراع حتى يبقى في مستوى دون الانفجار[٦٣] ومن جهة أخرى فلقد سجلت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا تراجع الأنظمة البرلمانية لحساب الأنظمة الرئاسية، وداخل هذه وتلك مالت الكفة لفائدة السلطة التنفيذية. على أن الفصل في الأنظمة البرلمانية ليس صارماً، بل يكون أحياناً شكلياً طالما كانت الحكومة مشكّلة من حزب الأغلبية، وأعضاؤها أعضاء في البرلمان.

ولا ينبغي أن ننسى الطبيعة التعددية للأنظمة الغربية، الأمر الذي يحلّ كثيراً من مسألة الفصل بين السلطات بل يحيلها أغلب الأحيان إلى مبدأ شكلي، إذ إن رئيس الدولة في الأنظمة الرئاسية أو رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية هو ممثل الحزب صاحب الأغلبية في البرلمان، الأمر الذي يجعل عمل البرلمان عملاً شكلياً في الغالب يتمثّل في المصادقة على المشاريع التي تقدمها الحكومة صاحبة الأغلبية. في حين أن النظام الاسلامي حتى وإن أقرّ النظام التعددي فهو يبتعد به عن الصراع؛ صراع العقائد والمصالح، بفعل الطبيعة الوحدوية العقائدية للنظام كله لتحقيق التشارك والتآخي.

والخلاصة أنه ولئن لم تحسم نصوص الدين ولا النظريات السياسية المعاصرة لصالح موقف واحد في العلاقة بين السلطات، فإن أليق المبادىء الدستورية في العلاقة بين سلطات الدولة الاسلامية هو مبدأ التعاون بين هيئات الحكم لإعلاء كلمة الله وتدرجها في المسؤولية، ولئن كانت سلطة التشريع العليا هي للكتاب والسنّة وهيئات العلماء القائمة بمهام التفسير والاجتهاد، الأمر الذي يجعل وظيفة التشريع الأصلي مستقلة تماماً عن الدولة بل حاكمة عليها، وإذا كانت السلطة القضائية تخضع لحكمها الجميع، بما في ذلك رئيس الدولة ومساعدوه خضوعاً مطلقاً، فإن الطبيعة الحقيقية للدولة الاسلامية هي طبيعة تنفيذية خلافاً للدولة الغُربية، الأمر الذي يقتضي تغليب سلطة الأمة ممثلة في مجلس الشورى وهيئات الاجتهاد ومؤسسات المجتمع المستقلة للقيام برسالة الدولة الاسلامية، وهي إعلاء كلمة الحق والعدل، ونصرة المظلوم وإشاعة الخير في العالم ومطاردة الظلم والعدوان. حتى يكون الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى مفتوحاً ميسوراً، ويكون الكفر والعدوان مبغوضين مخذولين. فإذا حدث خلاف بين الرئيس وبين الهيئة الشورية التي يترأسها، واستحال التغلب عليه، نُظر في الأمر، فإن كان المخالفون يمثلون إجماعاً أو ما في معناه كالثلثين فأكثر وجب الخضوع للإجماع باعتباره أصلاً من أصول الإسلام. ورد في الحديث الصحيح قول النبي ﷺ لأبي بكر وعمر «لو اجتمعتما على أمر ما خالفتكما»، وإن كان هذا الأمر مجرد أغلبية بسيطة، فإن كان الأمر يتعلق بمسائل فنية في التشريع أو غيره عرضت المسألة على لجنة فنية فخضع الجميع لرأيها،

---

(٦٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الاسلامية الثانية (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩).

وإن كانت المسألة تتعلق بالسياسة العـامة أمكن للرئيس أن يمـارس حق الاعتراض (VETO) ضدّ قرار المجلس والامتناع عن تنفيذه(٦٤).

معنى ذلك أن الخلاف في المسائل الفنية يرد إلى الخبراء، عملاً بقوله تعالى ﴿فاسألوا أهـل الذكر إن كنتم لا تعلمـون﴾(٦٥)، وفي غـيرهـا من المسـائـل يمكن للرئيس أن يعـترض عـلى قـرار المجلس ما لم يكن هناك إجماع (وأقله ثلثا أعضاء المجلس)، فإن كان هناك إجمـاع وجب على الرئيس أن ينفذ القرار(٦٦) أو يرد الأمر إلى الشعب ـ صاحب السلطة للاستفتاء العام ـ فأيهـما ـ الرئيس أو المجلس ـ صوت الشعب لغير صالحه وجب أن يستقيل أو يخضع. ويبقى القول في مسألة الفصل بين السلطات مفتوحاً لأكـثر من خيار بحسب المصلحـة المقدّرة من أهـل الرأي في كل مرحلة من المراحل التي تمر بها الدولة، على أن يظل مقصد استبعاد الانفراد بالسلطة، أي الاستبداد بالأمر مقصداً مرعياً كمقصد وحدة الأمة، فإذا لزم من أجل استبعـاد الاستبداد الأخـذ بمبدأ الفصـل فليكن مخففاً، كـما هو الأمـر في النظام الـبرلماني حيث تشكـل الحكـومـة ورئيسها جزءاً من البرلمان، ونحن نرجّح، لا سيما في ظروف الاستبـداد التي اكتوت وتكتـوي الأمة بنارها مثل هذا الفصل، حداً من سلطان الحاكم، ودعماً لسلطة الأمة.

خامساً: تعدّد الأحزاب للوقاية من الاستبداد

١ ـ في التصور الغربي الليبرالي

إن قيام التعددية السياسية في شكل تجمعات حزبية ضمانـة أساسيـة في التصور الغـربي للديمقـراطية ضـد الاستبداد، وهي من جهـة أخرى نتيجـة طبيعية لمبـادىء الحريـة والمسـاواة واعتبار الانسان الفرد هو الخليـة الأولى للمجتمع، وأنـه يحمل في ذاتـه قيمة مستقلة. إن من حق المحكومين المشتركين في رأي أو مذهب أو مصلحة أن يتكتلوا في منظمة واحـدة للوصول إلى الحكم أو للضغط عليه، وليس من حقهم أن يحرموا غيرهم من ذلك.

إن الديمقراطية الغربية لا تقبل مبدأ الحزب الواحد وتعتبر ذلك ممـارسة دكتـاتوريـة(٦٧). فهذا التعدد ليس شراً لا بد منـه بل هـو خير مـطلوب لمنع التسلّط وايجـاد توازن بـين الحاكم والمحكوم.

إن الأحزاب حلقة رئيسيـة بين الشعب والسلطة لأنها تتـولى تنظيم الـرأي العام وبلورة ارادته على نحو يمكن معه بسهولة التعـرّف على اتجـاهه من خـلال الانتخاب أو الاستفتـاء أو

(٦٤) المودودي، تدوين الدستور الاسلامي.

(٦٥) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ٧.

(٦٦) هذا الأسلوب في حل الخلاف بين الرئيس والهيئة التنفيذية شبيـه بما عليه الأمر في نـظام الولايـات المتحدة الأمريكية، كما تقدم.

(٦٧) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسـات السياسيـة (الدار البيضـاء: دار الكتاب، ١٩٨٠)، ص ١٥٢.

مداولات البرلمان، وبذلك تغدو الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن ارادتها وجزءاً رئيسياً في جهاز الدولة الديمقراطية ومجالاً خصباً وموضوعاً هاماً من موضوعات القانون الدستوري.

٢ ـ في التصور الغربي الماركسي

أما الديمقراطيات الماركسية في الاتحاد السوفياتي ونظائره فتنطلق في موقفها من التعددية من أنها مظهر لتعدد الطبقات في المجتمع «حيث لم تعد في المجتمع طبقات، وحيث إنه لم يبق داخله إلّا بعض الفروق التي لا تعتبر أساسية، فلا مكان إذن لخلق أحزاب تتضارب فيما بينها، إذ حيث لا يوجد تعدّد طبقي فلا يمكن أن يوجد تعدد حزبي»[٦٨].

ويقوم الحزب الماركسي بمهمة تأطير الجماهير وتربيتها والرقابة على مؤسسات الدولة. أما البلاد المسماة بالعالم الثالث أو عالم الهامش[٦٩] فبعضها آخذ بنظام الحزب الواحد وبعضها آخذ بنظام التعدد الحزبي، غير أن الأحزاب هنا لا تعدو في الغالب كونها ظلّاً للسلطة أو لبعض الزعماء، على نحو لا تجد كبير فرق في البلدان العربية مثلاً من جهة وضع الحريات العامة وحقوق الانسان واتجاه سياسة الدولة بين أنظمة التعدد الحزبي (المغرب، تونس، مصر) وبين أنظمة الحزب الواحد (تونس (سابقاً)، الجزائر (سابقاً)، مصر (سابقاً)، سوريا، العراق، اليمن (سابقاً)) ولا بينها وبين البلدان التي تحكمها عوائل وعشائر. فحقوق الانسان عامة منقوصة، ومشاركة الجماهير محدودة جداً في صنع القرارات الهامة حتى المصيرية منها، وتداول السلطة يبقى رهين الموت أو حدوث انقلاب، أي تبقى القوة وحدها هي سند الشرعية. والأمر دائر بين دكتاتورية سافرة وأخرى مقنعة عدا بدايات محدودة في بعض البلدان لم تستقر بعد ولم تبلغ المرحلة الحاسمة، أي التداول السلمي للسلطة عبر الارادة الشعبية وهو جوهر النظام العادل اسلامياً كان أو غير اسلامي.

٣ ـ ما موقف الفكر الاسلامي والجماعات الاسلامية المعاصرة من المسألة الحزبية؟[٧٠]

إذا كانت الشورى وما في معناها من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، تمثّل قاعدة أساسية في بناء الحكم الاسلامي، ألا يمكن أن تكون الأحزاب هي أنسب الأطر التي يتدرّب فيها المؤمن ويقوى للنهوض بسهمه في الأمر العام؟

---

(٦٨) ستالين، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٦٩) رؤية العالم كمركز غربي وهامش طرحها المفكر المصري سمير أمين.

(٧٠) مما يمكن ملاحظته بصدد دراسة المسألة السياسية في الفكر الاسلامي تخلف بل ندرة الدراسات التي تناولت بعمق مسألة «الأحزاب» من جهة التاريخ لها والتنظير.

ما هي الاجتهادات التي انتهت إليها المدرسة الاسلامية؟

نكتفي هنا بإيراد جملة من مواقف المحدثين، لأن هذه المسألة لم تكن مطروحة على بساط الفكر الاسلامي قديماً، وإن عرف المجتمع الاسلامي الانقسام والتعددية السياسية المنظمة[71] منذ معركة صفين فنشأت تيارات كبرى تقوم كل منها على رؤية للدين والتاريخ ودور الانسان والموقف من السلطة والثورة، وكان أهمها الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة، وهؤلاء تطوروا وعرفوا بعد ذلك بالجماعة أو أهل السنة أي حزب الأغلبية، ورغم علاقات التعايش والحوار التي سادت عامة بين أتباع تلك الأحزاب إلاّ أنه تعايش على دخن وحذر قوامه موازين القوى، فما أن يأنس حزب في نفسه القدرة على الثورة على الحكم القائم حتى ينقض عليه، بل حتى دون أن يمتلك القدرة لدى البعض... وهكذا ومع ذلك تحقق في المجتمع الاسلامي من التسامح والتعايش السلمي مع التعدد الديني والمذهبي ما لم يكن معروفاً، وبالكاد تحاول المجتمعات المعاصرة أن تبلغ شأوه.

غير أن توقف حركة الاجتهاد وطغيان الاستبداد وما ساد في تلك العصور من روح عامة حول الطبيعة العصبية للحكم، كان لكل ذلك تأثير في تخلف الفكر الدستوري وعدم بلورة تصور واضح عن الشرعية في الحكم الاسلامي وكيف تكتسب وكيف تفتقد. وبالتالي لم يعرف الفكر الاسلامي مسألة تداول السلطة بطريق سلمي، فلم يبق إلاّ التغلب سنداً واقعياً للسلطة، والطاعة لمن غلب. وكان ذلك عاملاً مباشراً في سيادة الانفراد بالسلطة من طرف أشخاص مغامرين وعائلات، وإبعاد الجماهير عن المشاركة في الشؤون العامة وإغراقها في متاهات الخرافة والشعوذة والاهتمامات الجانبية البسيطة. وكان لا بد أن تقود استقالة العقل المسلم عن مهمة الاجتهاد وإعفاء الأمة من النهوض بأمانة الحكم باعتبارها مصدر السلطة،

---

(71) عرف المجتمع الاسلامي الجماعات المهنية (النقابية) أيضاً المسماة «الأصناف» منذ القرن السابع الهجري. فكان كل أهل صنعة تتكوّن منهم جماعة مهنية تحت قيادة شيخ من المبرزين في الصنعة يختارونه ليراقب جودة الصنعة ويدافع عن حقوق الصناع والمتعلمين ويفض الخلافات التي تنشأ بين الحرفاء وأصحاب الصنعة والمعلمين. انظر: «الجماعات المدنية في الاجتماع الاسلامي (الأصناف)،» في: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الاسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤)، الفصل الثالث، ص ٧٧.

أما الجماعات السياسية فقد كانت ظاهرة معروفة في المجتمعات الاسلامية. ذلك أنه في اطار الثقافة الاسلامية التي لم يتمايز فيها الديني من السياسي نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية في الغالب بدوافع وأهداف وأبعاد سياسية، حتى أنه يمكن اعتبارها برامج ومشروعات للحكم تشترك في الانطلاق من الاسلام أرضية لها وتختلف باختلاف مناهجها الاجتماعية ومطالب مجتمعاتها ومستوياتها المعرفية. سئل شيخ الاسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزباً ويتخذون لهم رأساً ويدعون إلى بعض الأشياء فقال: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أو تصير حزباً فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله أمراً بالجماعة والائتلاف ونهياً عن التفرقة والاختلاف وأمراً بالتعاون على البر والتقوى ونهياً عن التعاون على الإثم والعدوان». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل والمسائل** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ)، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٣.

أن يقود ذلك إلى تجذير الاستبداد والتنظير لتبريره وتعطيل فاعلية الجماهير، واسلامها إلى الانحطاط والجمود والوقوع فريسة في يد الغرب حتى جاء الاصلاح يحاول وما أفلح بعد في انتشال الأمة من براثن الاستبداد، وهو أصل كل الشرور ومعدن الانحطاط.

أ ـ رواد النهضة والاصلاح

اشتغل الجيل الأول من رواد الحركة الاسلامية المعاصرة في القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر في الجزيرة العربية وخارجها (الشيخ ابن عبد الوهاب، الدهلوي، السنوسي، المهدي) بإصلاح العقائد وتحرير العقول من الخرافة والتصدي لأطماع المستعمر. وكانوا يفعلون ذلك بعيداً عن كل أثر غربي في اطار ايديولوجية السلف الصالح كما بلورها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشوكاني.

أما الجيل الثاني من رواد الاصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بقيادة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي فقد نشأ في زمن استحكام قبضة الغرب العسكرية والاقتصادية والثقافية على بلاد المسلمين، وكان الاسلام هدفاً مباشراً لذلك الغزو. فكان من الطبيعي أن يتصدّى أولئك الروّاد لردّ هجمات الغرب وإعداد الأمة نفسياً وسياسياً للمقاومة، وكان تصديهم يأخذ وجهاً سلبياً يتمثّل في دحض مفتريات الغرب ضد الإسلام والحضارة الاسلامية ومن ذلك تسفيه هجومهم على الحكم الاسلامي ووصفه بالاستبداد والثيوقراطية، كما أخذ عملهم وجهاً ايجابياً تمثّل في تقديم رؤية عن الإسلام مؤصلة تجذّر مبادىء الحرية والشورى والعدالة والثورة على الظلم وتعلي من شأن الانسان وتنوّه بالأمة على أنها مصدر سلطة الحاكم، ولم يكتفوا بذلك بل كانت مشاركتهم واضحة في مباشرة العمل السياسي من خلال انشاء الأحزاب السياسية وإعداد البرامج لها، كما فعل عبده والأفغاني.

وإذا كان موضوع الدولة لم يطرح على الجيل الأول من رواد الإصلاح إلاّ في الإطار التقليدي، فإن هذا الموضوع قد طرح بحدّة على الجيل الثاني بفعل التحديات المطروحة في اطار معاصر، سواء من حيث المفاهيم أو اللغة، فكان لا بد من نظر عميق في الواقع تحديداً للداء والدواء، ثم الضرب في النصوص وفي التراث بحثاً عن تلك الأدوية وتأصيل اجتهادات حديثة في لغة معاصرة، قد لا تسلم من المحاكاة الباعث عليها حرص على الاسلام وإعجاب بالغرب.

فهذا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) يحاول دعم الحرية السياسية في واقعنا وكأنه يبشّر بالتعددية السياسية عن طريق تنظير الأحزاب المعاصرة بالفرق الكلامية والدينية التي نشأت في القديم، يقول «الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألاّ تخرج عن أصل الدين كآراء الأشاعرة والماتريدية وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية»[٧٢].

---

(٧٢) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣). نقلاً عن: فاروق النبهان، الاسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة.قليوب)، ص ٢٧.

أما الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٢٠) فينوّه بما أنجزه الغرب من تطور على مستوى تنظيم الدولة حتى إن انقسام الأحزاب لم يضعف الدولة الغربية، لأن الاختلاف بين الأحزاب إنما هو في وجه تطبيق القواعد على الفروع والنصوص الخصوصية[٧٣].

وأشد منه حماساً للنظام البرلماني وتعدد الأحزاب جمال الدين الأفغاني يقول: «إنكم سترون عمّا قريب، إذا تشكل المجلس النيابي المصري أنه سيكون ولا شك بهيكله الظاهر مشابهاً للمجالس النيابية الأوروبية بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين»[٧٤].

ولقد دافع من بعده بشدّة عن التعددية السياسية الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) من حيث إنه لا خشية معها على وحدة الأمة، ذلك أن الأمم الأوروبية لم تفرقها التعددية السياسية أقساماً وأحزاباً، والسبب أن أولئك الأمم لا يختلفون عن غايتهم المقصودة بالذات وإنما تتنوع الطرق التي يسلكونها إلى تلك الغاية.

أما خير الدين التونسي، فقد بذل أقصى وسعه في محاولة تأسيس «التنظيمات» الغربية على أسس اسلامية، ذلك أن الأمة إذا أذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة يسهل لها التدخل في أمور السياسة، وكان سيرها في طريق التمدن أسرع من غيرها وأمكن الحدّ من حكم الاستبداد[٧٥]، وأمكن إيقاف تدفق التمدن الأوروبي الذي يكتسح في طريقه كل شيء[٧٦].

ولا شك أن التنظيمات الأوروبية التي علّق خير الدين على الأخذ بها نهضة المسلمين مفهوم أوسع من الأحزاب السياسية ولكنه يشملها، لأن الرجل إنما تحركه إرادة الحدّ من سلطان الملوك وتأسيس حرية الشعب.

الجيل الثالث من روّاد الحركة الاسلامية ونهضة العرب والمسلمين عامة هو جيل النصف الثاني من القرن الهجري المنصرم أو النصف الأول من القرن العشرين. قد عاش هذا الجيل شبابه في مرحلة سقوط آخر رمز لوحدة المسلمين أي الخلافة العثمانية ونجاح التخريب (الاستعمار) الغربي في السيطرة على الأمة وتمزيقها شر ممزّق. كان من الطبيعي أن ينصب عمله على قضية أساسية هي إعادة بناء الدولة الاسلامية وما يقتضيه ذلك من ضرورة وحدة الصف، ولقد حصل في هذه المرحلة كأثر لجهود الاصلاح السابقة وظهور بداية الانحدار الغربي، حصل لدى طائفة من النخبة الاسلامية، تحرّر من روح الإعجاب بحضارة الغرب التي كانت قوية في نفوس الجيل الثاني. تفاعل كل ذلك ليدفع إلى السطح الاسلامي

---

(٧٣) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١). نقلاً عن: النبهان، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٧٤) النبهان، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٥) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ١٥٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

عدداً من الزعماء الاسلاميين الممتلئين كمداً على زوال السلطة الاسلامية والمصممين على إعادتها. ورغم أن قيمة الحرية في ظل الاستبداد الوارد من الغرب والموروث تحتل منزلة عظمى في نفوس أولئك الرواد. اسمع إلى أحدهم وهو العلّامة المصلح أبو الثورة الجزائرية الشيخ عبد الحميد بن باديس يتغنّى بالحرية «فحق كل انسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله من رسل وما شرع لهم من الشرع إلّا ليحيوا أحراراً وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع، وما انتشر الاسلام في الأمم إلّا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظة عليها وتسوية بين الناس فيها مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل ملوكها ولا من أحبارها ورهبانها»[٧٧].

رغم ذلك، فلم ير ذلك الجيل عامة في التعدد الحزبي أقوم سبيل لدعم الحرية، بل رأى فيها «عاملاً آخر للتشتت والتعصب وذهاب الريح إذ حاجة الأمة إنما هي إلى حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادث للناس بعد ذلك طرائق التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام»[٧٨].

موقف الإمام البنّا من التعدد الحزبي: رغم أن الإمام البنّا قائل هذا الكلام، أكد مرات على أن تنظيم الحياة السياسية تنظيماً حديثاً يقوم على أساس النظام النيابي ليس فيه ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الاسلام لنظام الحكم[٧٩]. المهم الالتزام بشرائع الإسلام واحترام إرادة الأمة وتحقيق وحدتها.

ولكن الإمام الشهيد رغم تمسكه بالنظام النيابي يرفض أن تكون التعددية الحزبية شرطاً وأصلاً فيه[٨٠] وأن ما حصل في أمم الغرب من اقتران بين النظام النيابي والتعدد الحزبي إنما هو راجع إلى ملابسات تاريخية خاصة بالمجتمع الغربي في أصل تكوينه الطبقي وما عرفه من صراعات دامية بين الملوك والشعوب. وأما الأمة الاسلامية فقد حماها الله بالإسلام من ذلك. «وحتى في الأنظمة الغربية فإن الخلافات الحزبية لم تبلغ حد تهديد الوحدة، إذ غالباً ما تجد حزبين كبيرين يتداولان السلطة ليس بينهما خلافات في غير الفروع، خلافاً لبعض البلاد الغربية التي أسرفت في تكوين الأحزاب فقد ذاقت الأمرين.

أما في البلاد الاسلامية وفي مصر بالذات حيث لا يزال الاستقلال منقوصاً فهذه الحزبية تمثل خطراً كبيراً على مستقبله لأنها أحزاب استنفدت أغراضها ولم يبق لها ما تجتمع عليه غير مصالح زعمائها فهي خاوية من المحتوى والبرنامج ترفع نفس الشعارات، وليس لها من دور إلّا تمزيق صف الأمة ولذلك لا عجب أن انعقد اجماع عقلاء الأمة على فسادها وأن المستفيد الوحيد منها هم المحتلون الغاصبون. وأنه إذا استسيغ الخلاف وهو

---

(٧٧) عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس. نقلاً عن: العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، ص ٢٣٧.

(٧٨) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٣٧٦.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٨٠) رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

غير جائز في أمة من الأمم فإن أمة وادي النيل هي أحوج ما تكون إلى أكمل معاني الوحدة لتجتمع قواها في نضال الاستقلال وفي عمل الاصلاح الداخلي. وإذن فلماذا يفرض على هذا الشعب استمرار هذه الطوائف الشيع التي تسمى الأحزاب السياسية بعد أن عجز المصلحون عن توحيدها، فلا مناص من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، دون أن تتبدد الجهود في الإيتاع بالخصوم الحزبيين واتقاء مكائدهم.

إن الأمر قد بلغ منتهاه ولم يعد هناك مجال للصبر على استمرار هذه الأوضاع الفاسدة ولا بد من تغيير حازم حاسم سريع»[٨١].

والإمام لا يرى ارتباطاً ضرورياً بين الحزبية والشورى أو حرية الرأي «إن هناك فرقاً بين حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة.. وهو ما يوجبه الإسلام، وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوّة الانقسام في الأمة».

لقد توسّعنا في عرض موقف الإمام البنّا من مسألة الأحزاب وتصوره للدولة بسبب ما يحتله الإمام الشهيد من مكانة كبيرة تقديراً لريادته التأسيسية للحركة الاسلامية المعاصرة وجهاده وبلائه العظيم في خدمة الأمة، الأمر الذي ينزل كلماته في قلوب الاسلاميين عامة والمنتمين لجماعة الاخوان أو المتعاطفين معها منزلة عظيمة كثيراً ما ترتفع بها عن كونها مجرد اجتهادات عالم تتأثر بملابسات الزمان والمكان ويتوارد عليها الخطأ والصواب ترتفع بها قريباً من منزلة الشريعة الثابتة والنص الملزم، وهو ما يجافي روح الشريعة ومناهج العلم في البحث.

ويقابل الإعجاب المفرط بالإمام من طرف القطاع العريض من الاسلاميين التحامل المفرط والتحقير الشائن من طرف قطاع واسع من العلمانيين إلى حد رميه ـ حاشاه ـ بالتواطؤ مع أعداء الأمة من الانكليز[٨٢]. والحق أنه ما أصاب الإنكليز على ضفاف القنال والصهاينة في فلسطين المحتلة أوجع من الضربات التي تلقوها من تلاميذ الإمام. وهكذا تضيع الحقيقة في جحيم الغلو والظلم، وتتلوث اللغة، ويزداد التمزّق في صفوف النخبة الثقافية والسياسية، وتتهيأ في كل بلد لتمعن السير في الدرب الذي رسمه المستعمر.

فأين الصواب في موقف الاخوان من الأحزاب؟ هل هو موقف ظرفي خاص بظرف الاحتلال الذي كانت تعيشه مصر وكان يتطلب صفاً شعبياً موحّداً لمواجهة المستعمر، والأمم

---

(٨١) الإمام الشهيد، «مشكلتنا الداخلية في ظل النظام الاسلامي».

(٨٢) انظر على سبيل المثال: رفعت السعيد، الإخوان في لعبة السياسة. وهو كتاب عن الإمام البنّا، ولقد غدا هذا الكتاب على ما فيه من تحامل وعسف يشبه الموقف الرسمي للجماعات الماركسية والقومية العربية وحتى الدستوريين في تونس قد تبنّوه فنشرته جريدتهم العمل في حلقات، الموقف الرسمي لا من الإمام البنّا فحسب، بل من الإسلاميين عامة، وشبيه بدراسة رفعت السعيد، مقدمة صلاح عيسى للكاتب الأمريكي متشل عن الإخوان، وهو منهج فضلاً عن مجافاته لروح البحث العلمي يمثّل عقبة أخرى في طريق الحوار بين النخبة العلمانية والتيار الاسلامي، ولا بديل عن هذا الحوار لتحقيق حد أدنى من الاجماع العربي أرضية للمقاومة والنهضة.

في ساعة المواجهة تحتاج إلى وحدة الصف ولو اقتضى ذلك اجراءات استثنائية؟ أم هو موقف مبدئي دائم؟ وهل هو خاص بنمط معين من الأحزاب صدرت الادانة ضد خوائه واستنفاد أغراضه. أم هو موقف مبدئي من التعدد الحزبي ذاته؟ المتحاملون على الاسلاميين من خلال استهداف رموزهم، يؤكدون الأطروحة الثانية معتمدين على تنظير الاخوان للمطالبة بحل الأحزاب، لأن الاسلام دعوة إلى الوحدة والتعاون، والأحزاب دعوة إلى التعصب وتوسيع هوة الانقسام، ومن ثم فقد جنى الإخوان ما زرعوا وهم آخر القوى السياسية التي يحق لها التنديد بالحكم البوليسي[٨٣].

والمدافعون عن الاخوان يؤكدون على الظروف الخاصة، على أن تلك المطالبة بحل الأحزاب ينبغي أن تنزل في إطار الظروف الخاصة بمصر ونوع الأحزاب التي كانت سائدة والاطار العقائدي الذي يؤطر الاخوان من حيث أصالة مبدأ الشورى وحرية الانسان فيه. وأخيراً ما ينبغي اهمال جهاد الإخوان ضد الاستبداد الداخلي والخارجي ودورهم في إيقاف الهجمة التغريبية واستعادة الهوية واستنهاض همة الأمة للوحدة والمقاومة، ويستند هذا التأويل في المنع الظرفي للأحزاب إلى نصوص للإمام الشهيد. فالمطلوب اليوم ليس الحرية ولا حق الاختلاف في الرأي ولا حق التجمع وإنما التعصب والتمزق والعمالة والفساد، وتلك هي الحالة التي آلت إليها الأحزاب في مصر، إنها ليست أحزاب حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلدان الدنيا، إن الأحزاب المرفوضة إذن هي فقط ـ كما يقول مصطفى محمد «الأحزاب المصنوعة المشبوهة التي تحقق طموحات الأشخاص على حساب الأمة وليس لها برامج أو مناهج في الإصلاح، الأحزاب التي أفسدت الضمائر وعطلت المصالح وأتلفت الأخلاق ولا يهمها إلاّ الايقاع بالخصوم»[٨٤].

والحق إن في بعض جمل نصوص الإمام ما يمكن اجتزاؤه والاعتماد عليه لتأكيد ظرفية موقفه الرافض للأحزاب ولو بالاعتماد على دليل الخطاب، إذ إن حديث الرجل إنما هو على الأحزاب المصرية ولم يدع إلى إلغاء الأحزاب على الاطلاق، وإن حديثه عن الأحزاب في بريطانيا أو الولايات المتحدة لا تشوبه شائبة رفض طالما أن الاتفاق هناك على الأصول والأهداف قائم بين الأحزاب لا تفرقها غير الفروع. دليل الخطاب يقتضي أنه لا مانع من حزبية لا تهدد وحدة الأمة أي لا تجعل مكوناتها الأساسية موضوع خلاف، إذ عند الامام «لا تتصور الفرقة في الشؤون الجوهرية في الأمة الاسلامية»[٨٥].

ولكن هذا الاجتزاء للنصوص لا يجدي في استبانة روحها العام وخيط الانتظام فيها. إن لنا أن نقول إن موقف البنّا من الأحزاب كان متأثراً بظروف مصر وحاجتها إلى الوحدة لمقاومة الاحتلال، وإن الإمام لو عاش ظروف القهر التي تلت تلك المرحلة لأدرك مع من

---

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) محمد مصطفى الطحان، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف (الكويت: دار الوثائق، [د.ت.])، ص ١٢٢.

(٨٥) رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

عاش من الاسلاميين أن حرية منقوصة وحتى جزئية أهون من دكتاتورية عمياء صماء، وأن نظاماً سياسياً يستمد شرعيته من دستور مهما كان متخلفاً أفضل من نظام يستمد شرعيته من التغلب، أي من بيانات مجلس الثورة، كما يقول المفكر الاسلامي الكبير فتحي عثمان[٨٦]. أي أنه يمكن لنا أن نعتذر للإمام بتنزيل كلامه في ظروف خاصة حتى لا يتحوّل إلى قاعدة من قواعد الفكر السياسي الاسلامي. وهل من زعيم أو مفكر مهما بلغ قد تحرّر جملة من ظروف بلاده وروح عصره؟

إن المتتبع بقلب سليم جملة نصوص الإمام حول موقفه من الأحزاب يدرك بجلاء لا غبش فيه أن التعدد الحزبي - على الأقل، بالنسبة إلى الأمم الناشئة - غير جائز، وأنه في الوقت الذي يدعو إلى اعتماد النظام النيابي لا يرى ضرورة للتعدّد الحزبي. فهو لا يدعو إلى حل أحزاب لا وطنية لإحلال أحزاب وطنية محلها بل يدعو إلى حل الأحزاب وإحلال حزب واحد محلها يجمع قوى الأمة.

كما أنه يرفض أي اقتران بين الشورى الاسلامية وبين التعددية الحزبية، فسياق الكلام وروحه العامة واضحان في الدلالة على أنموذج الدولة الذي سعى إليه الإمام. ليس هو النمط الثيوقراطي لأن الإمام يلح على احترام إرادة الأمة وعلى الالتزام بنظام الانتخاب طريقاً للتعبير عن تلك الارادة، كما يلحّ على مسؤولية الحاكم أمام الأمة بما يشبه نظام الرئاسة الأمريكية، ويلحّ قبل ذلك وبعده ومعه على الالتزام بالاسلام ووحدة الأمة، أكثر من كل شيء آخر.

إن حديث الإمام ولئن تنزّل في ظروف خاصة بمصر إلّا أن سياقه العام يتجاوز الظرف ليندرج ضمن قواعد النظام الاسلامي.

والحقيقة العلمية تأبى على الاسلاميين أن يحيدوا عن منهاج الاسلام في التزام العدل - قدر الوسع - في التعامل مع القريب والبعيد. ولكن يسعهم أن يعتذروا للإمام بظروف بلاده وروح عصره حيث أولوية قيمة الوحدة على ما عداها من القيم، حتى لا تتحوّل مواقف الرجال في ظروف خاصة إلى قواعد عامة للفكر الاسلامي. والذي يؤكد ما ذهبنا إليه في فهم الإمام ما ظل عالقاً وحتى إلى وقت قريب بالذهنية العامة لدى حوارييه وأتباعه المباشرين من اشمئزاز من الحزبية، «والبعد عن الهيئات والأحزاب»[٨٧]. حتى أن خليفة البنّا الشيخ الهضيبي قدم استقالته في ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٢ لما قبل بقية أعضاء القيادة أن يتقدموا للحكومة بطلب التأشيرة لجماعتهم. وكان ذلك طريقاً إلى حلها بحل سائر الأحزاب، ولكن الإخوان عادوا يؤكدون أنهم ليسوا حزباً بل هم جماعة فوق كل الأحزاب، وأعلنوا في بيان رسمي لهم في ٢٧ آذار/ مارس ١٩٥٤ : «وفيها يختص بتعدد الأحزاب - وهو ما كان ينادي به محمد نجيب - أملنا ألّا يعود الفساد أدراجه مرة أخرى، فإننا لن نسكت على هذا الفساد بل نؤيد بقوة حرية الشعب كاملة، ولن نوافق على تكوين أحزاب سياسية لسبب بسيط وهو أننا ندعو المصريين جميعاً لأن يسيروا وراءنا ويقتفوا آثارنا في قضية

---

(٨٦) فتحي عثمان، الفكر الاسلامي والتطور (بيروت: دار القلم، ١٩٦١).

(٨٧) من مبادىء الإخوان كما وردت في: المؤتمر الخامس لإخوان مصر.

الاسلام»[٨٨]. ولا يهمنا كثيراً أن نعرف بعد ذلك ما آل إليه الأمر بعد حل الأحزاب وعودة الجماعة على اعتبار أنها ليست حزباً ـ وأن عبد الناصر أعاد جماعتهم ـ ضمن صراعه مع محمد نجيب ـ كما يقول هذا الأخير[٨٩]، المهم أن نتبين أن الروح العامة التي ظلت لفترة طويلة سارية حتى الآن لدى القطاع الواسع من المتأثرين بفكر الإمام البنّا وسيد قطب هو النفور من الأحزاب والاستنكاف التام المطلق من وصف جماعاتهم بأنها حزب، إذ قد استقر أن الحزبية وصف شائن ذميم. ولعل هذه الظروف ظلت تتغذى بمفهوم الأحزاب كما عرفته وقائع السيرة «غزوة الأحزاب» وسجلته سورة «الأحزاب» من حيث عداؤها للإسلام واختلاف كلمتها واعتزازها بالباطل «كل حزب بما لديهم فرحون».

ولكن الأحزاب المذمومة يقابلها حزب واحد هو حزب الله ﴿ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾[٩٠] وكأن التقابل هو بين الوحدة والشرك، بين عقيدة التوحيد وما تقتضيه من وحدة الصف وبين الكفر وما يتبعه من تفرق الكلمة وذهاب الريح، وليس حديثاً في مجال تنظيم الحياة السياسية. والأوفق أن تفهم الوحدة الاسلامية لا على أنها وحدة بسيطة وإنما وحدة ينتجها التنوّع عبر النص والشورى أو الالتزام والحرية. وأن حزب الله أو الفرقة الناجية هم جملة المسلمين، أي المؤمنين بالله ورسوله وكتابه واليوم الآخر المجتمعين على الايمان بالمرجعية العليا للشريعة مهما اختلفوا في التأويل بعد ذلك.

٤ ـ تطور في الفكر أم في الممارسة السياسية؟

أ ـ الإخوان المسلمون في مصر

عاد الاخوان بعد سلسلة من المحن القاسية إلى الساحة فارضين وزناً لا يبارى، وفقهوا الدرس وتعلموا من التجربة واستطاعوا بقيادة أحد روادهم الأفذاذ المرحوم التلمساني أن يحلوا عقدة الحزبية، وتأولوا كلمات البنّا على ضرب من التأوّل وتفاعلوا من جديد مع واقع مصر واقتحموا الحياة السياسية لا في شكل حزب، فقد منعهم القانون من ذلك مع أنهم يطلبونه بإلحاح بعد أن قدموا طلباً في ذلك يتضمن برنامج حزبهم وذلك سنة ١٩٨٥، وكانوا قبلها قد أقدموا على التحالف مع أحد الأحزاب التي كانوا يطالبون بحلها ـ حزب الوفد ـ ثم تحالفوا مع حزب العمل الاشتراكي، وكانت لهم تجربة في مجلس الشعب ثرية بالصدق والجرأة والاعتدال[٩١]، مساهمين في دفع عجلة مصر نحو الاسلام والديمقراطية محدثين في حياة

---

(٨٨) نقلاً عن: فاروق عبد السلام، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٧٨)، ص ١٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١١.

(٩٠) القرآن الكريم، «سورة المجادلة،» الآية ٢٢.

(٩١) انظر: محمد الطويل، الاخوان المسلمون في البرلمان (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٩٢).

الأحزاب المصرية تأثيراً بالغاً فرض الإنزواء والإنكفاء على التوجهات العلمانية لحساب التوجه الاسلامي. وكان لبعض الجماعات الإخوانية ـ في الأردن واليمن والجزائر والكويت وسوريا والعراق والسودان ـ مشاركة سياسية فاعلة ومعتدلة، (كما سيأتي).

ولم يقتصر الاخوان المسلمون على تبني الديمقراطية[٩٢]، والتعددية السياسية والتغيير السلمي كممارسة فحسب، يمكن أن تخرج على معنى الضرورة ومسايرة الأمر الواقع ابتغاء تحقيق منافع وفي انتظار ظروف مناسبة للانقلاب عليها كما يروج لذلك خصومهم، وإنما تقدموا في طريق التنظير لهذا الخيار بعدما تقدموا في ممارسته على صعيد العمل النقابي والعمل السياسي، فتقدموا بمرشحيهم وبرامجهم لينافسوا الخيارات الأخرى راضين بالجماهير عبر صناديق الاقتراع حكماً على برامجهم ورجالهم حتى دانت لهم أهم النقابات المصرية وأعرقها كنقابة الأطباء والمهندسين والمحامين وهيئات التدريس والطلاب والصيادلة، وقل ان خسروا موقعاً كسبوه بسبب مثابرتهم ومرونتهم وصدقهم وتضحياتهم. وتعزز هذا التوجه الديمقراطي السلمي لدى أكبر حركة اسلامية في دنيا الاسلام المعاصرة في دعم المجتمع المدني والانطلاق منه لتغيير البنى التحتية والفوقية بتنظير اسلامي يدافع عن هذا التوجه اسلامياً.

ولقد صدرت وثيقتان مهمتان الأولى حول التعددية السياسية في الدولة الاسلامية عن مركز الدراسات الحضارية ـ وهو مركز تشرف عليه شخصية اخوانية مهمة هي أ. محمود عاكف ـ قدم الوثيقة الأولى أ. صلاح الصاوي، وحاولت هذه الورقة أن تجيب عن أسئلة أساسية في الفكر السياسي الاسلامي أهمها: هل تتسع المذهبية الاسلامية لتعدد الأحزاب الاسلامية؟ وشارك في مناقشة الوثيقة ثلّة من رجال الدعوة المختصين في الفكر السياسي والقانوني فجاءت معبّرة عن تطورات نوعية أو قل منظّرة لتطور الواقع الاسلامي في اتجاه الديمقراطية.

لقد دافعت الوثيقة عن خيار التعددية في مرحلة السعي إلى الحكم الاسلامي واشترطت من الناحية المبدئية التزام كل الأطراف بسيادة الشريعة، أما من الناحية الواقعية فقد دافعت الوثيقة عن حق الأحزاب الاسلامية في التعاون وحتى التحالف مع الأحزاب العلمانية لدفع مفسدة مشتركة كغاز أجنبي أو تحصيل منفعة مشتركة، كإقامة حكم ديمقراطي يتمتع فيه الجميع بحق الاختيار وبسائر الحقوق على قدم المساواة بما يتيح الحرية لكل الايديولوجيات[٩٣]، وذلك أن مبنى الشريعة على تحصيل المصالح ودرء المفاسد. وبعد أن أوفت الوثيقة حق تأصيل التعددية السياسية في الاطار الاسلامي أي الملتزمة بالشريعة الاسلامية في مواجهة منكريها بحجة عدم السوابق في التاريخ الاسلامي، تعرّضت بالمناقشة والدحض للتوسع في التعددية حتى تشمل الأحزاب العلمانية ذاكرة أن من أبرز المنادين

---

(٩٢) وذلك بقطع النظر عن قبول مصطلح الديمقراطية أو التحفّظ عليه فالعبرة بالمسميات.

(٩٣) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الاسلام (القاهرة: دار الإعلام الدولي؛ مركز بحوث تطبيق الشريعة، ١٩٩٢).

بالتعددية على هذا النحو من الحركات الاسلامية في واقعنا المعاصر حركة الاتجاه الاسلامي بتونس مستدلة بما جاء في البيان التأسيسي لهذه الحركة من «رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من اعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل اقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية»[٩٤]، ذاكراً أن حجتهم (أصحاب حركة الاتجاه الاسلامي بتونس) أن المذهبية الاسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل اطارها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى. وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم، عبرة ومنهاج وسابقة، لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة الإطار السياسي في الدولة الاسلامية «واعتبرت الوثيقة أن جمهور المفكرين الاسلاميين مجمع على رفض هذا التوجه واعتباره أثراً من آثار الوافد الغربي الذي هيمن على عقول ومشاعر الكثيرين في عهود الانكسار».

غير أن الوثيقة بعد أن ألقت بهذا الاتهام الخطير وتكشفت على الصدور تصف ما بداخلها، حتى بلغ بها الجموح حد وصف هذا الرأي بالنفاق السياسي والكذب على الله والمخادعة، استعادت روحها العلمية واضعة احتمالات أخرى لهذا الاتجاه، منتهية إلى إلقاء هذا السؤال والإجابة عنه بالرفض «هل تتيح التعددية فرصة متكافئة لجميع أطرافها في ضوء ما يسفر عنه الاختيار الشعبي أم لا؟ فهل تقبل الدولة الاسلامية ولاية اليهود والنصارى والملاحدة والوثنيين، وتقبل أن تكون مناهجهم هي الحاكمة في بلاد المسلمين؟» والجواب قطعياً بالنفي . . . ولكن الوثيقة تصادر على المطلوب، إذ تفترض أن الدولة اسلامية، وأن أغلبية شعبها قد صوتت مع ذلك لفائدة حزب غير اسلامي يحمل مشروعاً من مشاريع الكفر، مع أن تعريف الدولة الاسلامية، الجماعة التي تحتكم إلى الشريعة وليس في الحقيقة حول هذه الأرضية يدور النزاع. ثم إن المشروع يعمد إلى تبسيط ما هو معقد فلا يشير إلى أقلية اسلامية تعيش في ظل حكم غير اسلامي. ماذا عليها أن تفعل؟ ولا يشير إلى جماعة اسلامية في بلاد أهلها مسلمون ولكن ينقصهم الوعي الاسلامي. ماذا على الحركة الاسلامية أن تفعل إذا اختاروا مشروعاً غير اسلامي لحكمهم؟ وماذا يفعل حزب اسلامي حاكم فشل في أن يحافظ على أغلبية في انتخابات حرة؟ هل فرض عليه حمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة، أم يصلح من حاله ويستأنف مشروعه في إقناع الشعب بمشروعه؟ القضية في كل الأحوال لا تتعلق بما يجب أن يكون، وإنما بمواجهة جماعة اسلامية لأحوال معقدة من الواقع مدارها جلب المصالح ودرء المفاسد. هل على المسلمين في كل الأحوال أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير اسلامية أو حتى اسلامية لا تريدهم أن يحكموها طالما توفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟ وبكلمة أخرى من أين يستمد الاسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من صفتهم الاسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية، أو الوصية الشيعية التي تخلصوا منها هم أنفسهم أم من اختيار الشعب لهم؟ وإذا قلنا بالاختيار لا بالوصية فهل هو الاختيار المفتوح؟ أم الاختيار في اتجاه واحد؟ إن

---

(٩٤) نقلت الوثيقة هذه الفقرة عن كتاب: محمد الهاشمي الحامدي، أشواق الحرية (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٧٩.

القضية لا تتعلق في النهاية بالنظرية الاسلامية في الحكم فالجميع متفقون على أن الحاكمية للأمة في اطار الشريعة وأنه لا تجوز ولاية غير المسلم على المسلم وخاصة في بلد غالبيته اسلامية، وأن سلطة الأمة لا تحل حراماً ولا تحرّم حلالاً، ولكن الاختلاف يدور حول نظرية التغيير وحول صاحب السلطة، أي مصدر شرعية الدولة ما هو؟ إذا قلنا الشعب فقد وضعنا أنفسنا كأحزاب اسلامية على قدم المساواة مع كل أفراده وتياراته، وإذا قلنا شيئاً آخر علينا أن نحدده ونصرح به ولا يفيد الابهام[٩٥].

ماذا يعني قبول الاخوان بالقانون الانتخابي في مصر؟ وماذا يعني قبولهم واقعياً بقوانين النقابات والتنافس داخلها؟ أليس ذلك قبولاً بالتداول مع الشيوعيين والعلمانيين والمسيحيين؟

غير أن الوثيقة عندما تنزل من عالم المثال إلى عالم الواقع تتحدث بمنطق آخر ليس منطق ما ينبغي أن يكون، حيث يتفق الجميع، وإنما منطق الواقع، منطق المصالح والمفاسد وموازين القوى، فتجيز التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل ايجاد نظام حكم غير اسلامي ولكنه ديمقراطي يتيح الحرية لكافة الايديولوجيات، ومن بينها الاسلام، فيستطيع الدعاة أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت الكلمة مصادرة، وأن يعيشوا الاسلام بأكثر ما تسمح به امكانات الواقع.

ولكن الوثيقة لا تشعر بالتناقض بين تحالف الاسلاميين اليوم مع علمانيين من أجل اقرار الحرية للجميع وبين مصادرة حقهم غداً إذا حصل الاسلاميون على الأغلبية فأقاموا حكم الإسلام. بماذا يمكن تبرير هذا الازدواج في الموقف؟ أليست القاعدة «كما تدين تدان»؟

وأختم التعليق على الوثيقة بما أوردته هي ذاتها من نصيحة إلى «قاعدة العمل الاسلامي ممن يغيب عليهم في كثير من الأحيان فهم بعض المواقف التي يتخذها بعض القادة انطلاقاً من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيثيرون حولها كثيراً من الضجيج ويشقون به الصفوف ويسعرون به الفتن، وتحذيرهم من التنديد بمسلك اليوم ثم تلجئهم المصلحة إلى الأخذ به». نوجه إليهم النصيحة «عليهم أن يصبروا على ما يتعرضون له من النقد اللاذع من قبل بعض اخوانهم ممن لم يدركوا ابعاد هذه الموازنات وغاب عنهم العلم بتفاصيلها وباتوا يحاكمونها عن بعد. ولو أتيح لهم من الحيثيات ما أتيح لهؤلاء لكان لهم موقف آخر. يجب أن يصبروا، وأن يدركوا أن الدافع لهم إلى ذلك هو الغيرة على الاسلام والحسبة على ما يظنونه تعدّياً لحدود الله. وأنه قد يغتفر بحسن القصد ونبل الباعث كثير من الجفوة والمواقف الحادة»[٩٦].

لهم ما لنا وعليهم ما علينا: تردد في أوساط الاخوان على لسان بعض قادتهم[٩٧] عندما طرحت عليه السؤال التالي: هل للدولة الاسلامية سبيل على قلوب الخلق؟ أجاب لا. أردفت: إذا لم يكن عليها من سبيل في معتقداتهم وأفكارهم فهل يقاتل مواطن أو مجموعة مواطنين اعتقدوا بفكرة وعبّروا عنها، وحتى اجتمعوا عليها دون أن يرفعوا سيفاً أو يشتموا

---

(٩٥) انظر: راشد الغنوشي، «مبدأ مشاركة الاسلاميين في حكم غير اسلامي،» ورقة قدّمت إلى: ندوة مشاركة الاسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣.

(٩٦) الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الاسلامية، ص ٩١.

(٩٧) الأستاذ مهدي عاكف.

أحداً، أو يسخروا من عقيدته، أو يعطوا ولاءهم لجهات معادية للدولة الاسلامية؟ أجاب: ليس عليهم من سبيل. واعتبر أن الوثيقة المذكورة لم تعبّر عن موقف رسمي للإخوان، وأن النقاش في الندوة اتجه في هذا الاتجاه فأسعدني ذلك، وكانت سعادتي أعظم وأنا أطالع صوت مصر الحرة الاسلامية جريدة الشعب ـ وهي مقربة من الاخوان ـ أن أقرأ في المقال الأسبوعي للشيخ مصطفى مشهور وهو أحد الرموز التاريخية للاخوان ونائب المرشد العام مقالة واضحة فاصلة في التعددية تجاوزت أكثر الأطروحات تحرراً في الساحة السياسية الاسلامية، وقدمت اضافة معتبرة، أو قل فتوى سياسية جديدة بكل تقدير بسبب جرأتها وكفاءتها في ازالة عقبة أساسية من طريق التعددية في وطننا العربي، أعني موضوع الأقليات غير الاسلامية: ما موقعها في نظام سياسي اسلامي يقوم على التعددية، هل تنشىء أحزاباً مستقلة بها، وفي هذه الحالة ألا يهدد هذا الوضع الوحدة الوطنية؟ ألا يكون الأوفق إذن منع نشأة أحزاب اسلامية حتى لا يكون ذلك مبرراً لنشأة أحزاب مسيحية مثلاً؟ تلك أهم حجّة يعترض بها العلمانيون على نشأة الأحزاب الاسلامية في البلاد ذات الأقليات الدينية الأخرى، وهي مجرد تعلات لإقصاء الاسلام، لإقصاء حزب الأغلبية. ودليل ذلك أن الإخوان العلمانيين في البلاد التي لا يوجد فيها أقليات دينية مثل شمال افريقيا يتوسلون إلى الغاية نفسها: إقصاء حزب الأغلبية بحجة أن الاسلام إرث وطني مشترك، فما يجوز احتكاره من طرف جماعة محددة. وهكذا عوض اشتراط قيام الأحزاب على ما هو مشترك يصبح الانتماء إلى المشترك مبرر الإقصاء، على حين أن عقائد الأقليات كالعقيدة الشيوعية لا تتخذ مبرراً للإقصاء بل مبرراً كافياً للاعتراف بأصحابها. إنه طلب لمنطق الحق حيث يسود منطق القوة والنفاق. أما الشيخ مصطفى مشهور فقد حسم الأمر بفتواه التي أفسحت للمسيحيين مجال الانتماء إلى الأحزاب الإسلامية وهذا نصها، تحت عنوان التعددية الحزبية، «إن الإسلام مع التعددية الحزبية وحرية الرأي ولا يكره أحداً على الدخول في الدين ﴿لا إكراه في الدين﴾[98]، ويرسم حدود المعاملة مع غير المسلمين في حدود العدل والأمن وحصولهم على حقوقهم كاملة لهم ما لنا وعليهم ما علينا». والاخوان المسلمون يؤمنون بالتعددية وهم موجودون منذ عام ١٩٢٨. ولم تنسب لهم إساءة واحدة لأي مسيحي أو يهودي بسبب عقيدته بل هم يقبلون بوجود مسيحيين ضمن الحزب الاسلامي، ويؤمنون بأن الاسلام هو أقوى ضمان للوحدة الوطنية. ولعلنا نذكر مقولة مكرم عبيد «أنا مسيحي عقيدة مسلم وطناً». لقد أقرّ الاسلام وجود الإيمان والكفر والتعايش مع غير المسلمين، ولقد عاش المسيحيون ولا يزالون في كثير من بلاد المسلمين في أمن وأمان وحفظ الاسلام حقوقهم وأموالهم وأماكن عبادتهم. ثم تطرح الفتوى بالإضافة إلى ذلك أمام المسيحيين خياراً آخر غير الدخول في حزب اسلامي، أن ينشئوا لهم حزباً مسيحياً انطلاقاً من مبدأ المواطنة «ولا يمكن أبداً أن يحدث انشاء حزب اسلامي وحزب مسيحي فتنة طائفية ويسبب حرباً بين الحزبين، كما أنه من حق كل مواطن أن يفكر في اصلاح وطنه وحل مشاكله ويختار طريق الإصلاح الذي يراه ويدعو غيره إليه، فلماذا يضيق على الذين يرون أن الإسلام هو الحل لكل هذه القضايا والمشاكل لأنه من لدن الحكيم الخبير ولا يسمح لهم بحزب ولا صحيفة من الصحف الخمسمائة المصرح بها؟»[99].

---

(٩٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٩٩) مكرم عبيد، في: الشعب، ١٩٩٣/١٠/٢.

وأعود للوثيقة ملاحظاً أنها لم تكن معبرة عن آخر ما أفضت إليه تجربة الاخوان من اقرار صريح بالتعددية وإتاحة الفرصة أمام الأقليات غير المسلمة في المجتمع الاسلامي بالانتهاء إلى أحزاب اسلامية، أو إنشاء أحزاب خاصة بها، وكذا التأكيد المتواصل من طرف الإخوان، الذي صدقته كل الاختبارات منذ خروجهم من معتقلات ذاقوا خلالها صنوف العذاب خلال عشرين سنة متوالية على التزامهم المطلق بمنهج التغيير السلمي والسعي الحثيث إلى العمل داخل مؤسسات المجتمع المدني كالنقابات والأحزاب والعمل الخيري، ولكن الوثيقة بسبب ما قطعته من خطوة جادة في طريق اقرار التعددية في الإطار الاسلامي وتشريعها للإسلاميين سياسات مستحدثة في التفاعل مع واقع يزداد تعقيداً كالتحالف مع أحزاب غير إسلامية للتخلص من عدو مشترك مثلاً، ولتحقيق مصلحة مشتركة مثل ايجاد وضع ديمقراطي، وإن يكن علمانياً.

إن هذه الوثيقة وإن لم تمض مع المنطق الذي اعتمدته إلى النهاية، منطق المصلحة، وإعمال هذا المبدأ في معالجة أوضاع غاية في التنوّع والتعقيد بما لا يصادم - قطعاً - ثوابت الدين، فقد مثلت خطوة مهمة على طريق تطور الفكر السياسي الاسلامي في اتجاه القبول بالتعددية الكاملة دونما أية وصاية، وهو الموقف الذي أعلنته الحركة الاسلامية في تونس منذ عام ١٩٨١ حتى جاءت فتوى الشيخ مصطفى مشهور لتستكمل الطريق وتقر بديمقراطية تعددية ذات ميزان واحد ينطلق من قاعدة المواطنة المشتركة على أساس أن مجتمعاتنا الاسلامية الحديثة خلافاً للمجتمعات الاسلامية القديمة لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي كان يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً شرعية أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي. هذا التحرير الذي أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة[١٠٠].

أما الورقة الثانية: التعددية السياسية من منظور اسلامي، فقد ناقشت التعددية كمبدأ وقيمة في سياق حقيقة الاختلاف، وأثبتت كل ذلك على أساس من آيات القرآن التي تجعل من التعددية بمعنى الاختلاف في أنواع الخلق من حقائق الإبداع الرباني، واعتبرت أن رفض التعددية يفضي في غالب الأحوال إلى الاستبداد والطغيان. وأكدت الورقة - في الحديث عن هذه المسألة وما يشبهها - على الحاجة إلى بيان متجدد يتجاوز كتابات الأقدمين وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات - وإن تكن صادقة - إذ المطلوب ترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة تبين المقصود من تلك الشعارات في حياة الناس. ثم تعمد الورقة إلى الدعوة إلى ربط الفقه السياسي في تنظيم الدولة وإدارتها بتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد، مؤكدة على أن القرآن والسنّة لم يحدّدا نظاماً معيناً للحكم، ولكنهما حدّدا القيم الاسلامية التي يجب أن يُستمسك بها من مثل اعتبار الشورى الطريق لاختيار الحاكم، والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسؤولية الحكّام أمام الأمة، متسائلة كيف يمكن في مجتمع اليوم تحقيق هذه القيم السياسية دون تقرير أن التعددية السياسية ضرورة لحمايتها وممارستها وكفالة الحقوق المتصلة بها؟ فتبقى

---

(١٠٠) العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، ص ٢٥٧.

الوسائل التي تحقق تلك القيم وتجنّب الأمة الطغيان، سواء كان باسم الدين أو باسم آخر، فهي بداهة تختلف من عصر إلى عصر ومن قوم إلى قوم.

وتؤكد الورقة على أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الاسلامية ضرورة لتقويمها ولضمان حرية الرأي فيها وعدم الاستبداد، وهو استبداد واقع في جل هذه المجتمعات أو كلها . . . «ولا ترى الورقة تثريباً على دولة اسلامية أن تشترط التزام الأحزاب بقيم الإسلام».

واتجه النقاش على إثر تقديم الورقتين إلى: اتفاق المؤتمرين على قبول التعددية والتأكيد على أسانيد ذلك من نصوص الكتاب والسنّة، وأنه لا يمكن الوقوف سلبياً من التعددية باعتبارها أمراً محدثاً، وأن التعدد ليس بالضرورة تعدد تناقض بل قد يكون تخصصاً وتنوعاً، وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف ولفطرة الإنسان، وأن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، الأمر الذي يستبعد معه أن تقوم قائمة لنظام سياسي اسلامي في العصر الحاضر، وهو ينكر على الناس اختلاف الرأي ـ وهو حق أزلي ـ أو حق التجمع لبيان ما يرونه حقاً ـ وهو أمر رباني. ولكن التعددية المحققة للتداول على السلطة تحقق دوام السلطة وفعاليتها بمقدار ما تعبر الجماعات السياسية عن هوية المحكومين ومصالحهم. وأن ضرورة التمييز بين الوسائل والمقاصد يجب ألّا توقعنا في التوجس من استخدام المفاهيم الأجنبية.

وعلى إثر النقاش الذي دار في الندوة انطلاقاً من الورقتين السالفتين اتفق المنتدون على: ـ الاعتراف بحقيقة التعددية في النظام السيامي الاسلامي.

ـ أن حدودها تكمن في القيم الأساسية والمقاصد الكلية للشريعة، أو ما يمكن تسميته بقواعد النظام العام.

ـ أن الوسائل الإجرائية من انتخابات وترشيح تسعها نصوص الشريعة ولا تمنع تطورها.

ـ أن الحركة الاسلامية تقبل مبدأ تداول السلطة.

ـ كما أكّد المنتدون على أن قضية التعددية ينبغي أن تظل مرتبطة بحقيقة القيم الأساسية. ولكن ما ينبغي للحركة الاسلامية أن تنزلق في ازدواجية القيم بدعوى التمييز بين مرحلة الدعوة ومرحلة التمكين بما يشكّك في أصول وحدة القيم الأساسية الإسلامية.

ـ وأن فكرة التعددية باعتبارها فكرة حضارية من الأهمية بمكان بحيث يجب ألّا تقف عند التعددية السياسية بل لا بد أن تحترم في كل المستويات الأخرى الحضارية والتربوية بما يؤكد قبول الآخر «وجوداً وفكراً».

ـ المرشد العام يؤكد على النظام البرلماني: في خضم الصراع الدامي الذي تعيشه مصر والجزائر، ويخشى أن يتطاير شرره إلى بقية البلدان العربية التي تعيش في معظمها ظروفاً مشابهة من القهر، ارتفعت كثير من الأصوات تطالب بتمكين حركة الاخوان المسلمين من

الاعتراف القانوني[١٠١]، وإن كان الشك وارداً حول ما إذا كانت هذه المطالبة ذات دوافع مبدئية لا تشوبها شائبة من قصد استهداف «الجماعات الاسلامية» والانفراد بها. وإن كانت هذه المطالبة قد تبرر نفسها بمواقف الإخوان من قضية التعددية ورفضهم اعتماد وسائل القوة كأداة للوصول إلى السلطة وتأكيدهم على وسائل العمل السلمي الديمقراطي، كما صرح بذلك الشيخ مأمون الهضيبي الناطق الرسمي، أو المرشد العام نفسه الأستاذ محمد حامد أبو النصر في مناسبات كثيرة منها قوله: «إن تجربة الإخوان جعلتهم يشكون في نوايا أي حكم عسكري ويطالبون باستمرار بقيام النظام المدني البرلماني الذي يحمل معنى الشورى وتقدير انسانية الشعوب ومطالبها، بشرط أن يجيء هذا النظام بطريقة مشروعة لا يكون فيها ضغط ولا تزوير»[١٠٢]، كما عبّر عن قلقه من استمرار العنف والأساليب الإرهابية..

ب ـ تطور عام في الحركة الاسلامية للقبول بالديمقراطية

رغم ضخامة وعنف طبول الحرب والتعبئة الدولية ضد ما سمّي بالأصولية أو الإسلام السياسي كخصم يحظى بدعم هائل يهودي وعربي وغربي لترشيحه على أنه الخطر البديل للشيوعية المنهارة[١٠٣]، على اختلاف في أهداف جهات الترشيح المتقدمة. ورغم كل الجهود المبذولة لربط الاسلام بالإرهاب والكراهية لحريات الشعوب وللمدنية، والديمقراطية والغرب... فإن هناك اتجاهاً لا تخطئه عين المراقب داخل التيار الاسلامي يستقطب اليوم القطاع الأوسع من التيار الاسلامي لا ينِي يبحث جاهداً عن فرص للعمل في أطر القانون ضمن مؤسسات المجتمع الرسمية كأحزاب وجمعيات ونقابات، تمارس أدوات العمل الديمقراطي من حوار وتفاوض وانتخابات، واحتكام لصناديق الاقتراع، واحترام حرية الرأي، والتداول على السلطة... وفي المناسبات التي توفرت فيها للتيار الاسلامي المشاركة في العمل السياسي مع تيارات أخرى برهن عن مستوى عال في احترام العملية الديمقراطية واعتدال في المطالب وحرص على التفاهم والمصالحة والتوفيق، وعدم احتكار الساحة. وأبرز الأمثلة في العالم الاسلامي الاخوان المسلمون في الأردن.

---

(١٠١) منهم سياسيون ومفكرون وصحفيون مثل سعد الدين ابراهيم وحازم صاغية... الخ. الحياة، ١٩٩٣/٤/٣.

(١٠٢) من استجواب نشرته مجلة المجتمع (الكويت) (٩ شباط/ فبراير ١٩٩٣).

(١٠٣) جون إسبوزيتو، «الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب،» قراءات سياسية، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، وانظر الملحق المهم لجريدة لوس انجلز تايمز، وخاصة الكاتبة:
Robin Wright, «Islam, Democracy and the West,» *Foreign Affairs* (1992).
وانظر أيضاً تصريحات زعماء الكيان الصهيوني حول ما يدعونه بالخطر الأصولي على العالم وقارن بينها وبين تصريحات عدد من المسؤولين الغربيين، فترى تشابهاً غريباً. انظر مقال: خالد الجروب في: الحياة. من ذلك أن هرتزوغ رئيس الكيان الصهيوني حذّر من تنامي حماس، ومن الحركات الاسلامية وأنها لا تهدد الشرق الأوسط وحده وإنما تنتشر بسرعة في العالم. هذه الظاهرة التي تجاهلها الغرب تشكل الخطر الرئيسي الذي يواجهه العالم. انظر مجلة العالم، العدد ٣٩٠.

ج ـ الاخوان المسلمون في الأردن

وهم الذين لم يشهد تاريخهم تصادماً معتبراً مع المملكة الهاشمية الأردنية، وهم يعبّرون عن أنفسهم اليوم من خلال وجودهم المعتبر في البرلمان، ومن خلال جبهة العمل الاسلامي التي شكلوها أخيراً مع عدد من المستقلين، وحظيت بالاعتراف القانوني الرسمي سنة ١٩٩٣. ومما ورد في أهدافها كما وضحها رئيسها د. إسحاق الفرحان «ترسيخ الوحدة الوطنية وترسيخ الشورى والديمقراطية والدفاع عن الحريات وسيادة القانون»(١٠٤).

د ـ الحركة الاسلامية في اليمن

لقد عاصرت التجربة الإسلامية الديمقراطية في الأردن أخت لها في اليمن بدأت مثلها بمشاركة معتبرة في المؤسسة التشريعية والعمل الاجتماعي والاعلامي وانتهت بتشكلها في شكل جبهة أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح، وهو اليوم معبّأ لخوض الانتخابات التشريعية في طليعة الحركة السياسية اليمنية.

ولقد حقق هذا الحزب إنجازاً عظيماً من خلال تحالفه مع أقوى القبائل اليمنية، فأرسى القاعدة الصلبة أو العصبية الضرورية لقيام حكم اسلامي قوي في اليمن يجعل منه مركز جذب وانطلاق قوي للإسلام في المنطقة، وهو معروف باعتداله وحرصه على أمن البلد واستقراره.

هـ ـ الحركة الاسلامية في الكويت

أما الحركة الاسلامية الكويتية فلها مساهمة معتبرة، لا على صعيد العمل الاجتماعي والاعلامي فحسب وإنما على صعيد العمل السياسي كذلك، حيث بدأت بالمشاركة في العمل السياسي من خلال وجودها كتيار اسلامي في مجلس الأمة الكويتي، وعلى إثر حرب الخليج تشكلت في ثلاث هيئات: الاخوان، والسلفيون، والشيعة، خاضوا الانتخابات الأخيرة، وحققوا فوزاً معتبراً، وأصبحوا القوة الأساسية في البرلمان.

و ـ الحركة الاسلامية في لبنان

وفي لبنان حصد التيار الاسلامي ثمار صموده وجهاده في طرد الأساطيل الأجنبية ومنازلته البطولية للاحتلال الصهيوني، فعمل بتوفيق ويسر كبيرين على جبهتي الجهاد القتالي، والجهاد السياسي في منابر البرلمان بعد أن حققت فصائله الشيعية والسنّية انتصارات صارخة ضد البنية العشائرية والطائفية التقليدية، مما له دلالة واضحة ـ كما صرح الشيخ السيد حسين فضل الله أحد أبرز رموز الفكر الاسلامي المعاصر ـ على تجذّر الوعي الاسلامي في الواقع

---

(١٠٤) من ندوة صحفية عقدها الأمين العام للجبهة، اسحاق الفرحان في: اللواء (الأردن)، ١٩٩٣/٢/٢٤.

الشعبي اللبناني، فالذين صوّتوا للاسلاميين ليسوا هم المسلمين فحسب بل هناك فريق من غير المسلمين شاهدين للإسلاميين بجديتهم في قضايا الحرية والعدالة. ذلك أن تجربة الاسلاميين الذين انطلقوا في ثوراتهم ضد المحتل أو ضد الظالم في الداخل، ولم يكن لهم هدف سياسي معناه أنهم مجرد كتف للآخرين[١٠٥]، وذلك كما حصل في معظم أنحاء العالم الاسلامي حيث يجاهد المسلمون ويحصد الآخرون الثمرة.

ز ـ الحركة الاسلامية في السودان

ويمكن أن يضاف إلى تجارب المشاركة للحركة الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي تجربة الحركة الاسلامية في السودان، ولعل تجربتها السياسية هي الأثرى بسبب تقلبها على أنحاء كثيرة من مناهج العمل، كان من بينها مشاركتها السياسية المعتبرة كحزب رسمي في البرلمان وفي السلطة، وانتهت التجربة الديمقراطية ضمن الدورة المعتادة في السودان في التداول بين حكم عسكري شمولي، وبين حكم ديمقراطي هش عاجز عن مواجهة المشاكل الكبرى التي كانت تمثل تحديات عظمى كالمسألة الأمنية والاقتصادية... فاختطوا لهم طريقاً ثالثاً.

ح ـ الحركة الاسلامية في المغرب الأقصى

وهي من أعرق الحركات الاسلامية في المنطقة سبقت ولادتها مثيلاتها، غير أن طبيعة النظام المغربي المتميزة بعلاقته الخصوصية بالدين من حيث تأكيده المتواصل على مشروعيته الدينية والنسب الشريف للعائلة، فضلاً عن التمازج الكامل السياسي بالدين في الحركة الوطنية المغربية حتى كان على رأسها عالم مجتهد ومستنير، كما ربط بين السلفية والتحديث، وربط بين الكفاح الوطني وعودة الملك المنفي والاستقلال. كل ذلك جعل مهمة الحركة الاسلامية غاية في الدقة والتعقيد. لذلك لم يكن عجباً أن يتمكّن ملك يحمل كل هذا الإرث مع التجربة والثقافة المتنوعة أن يهمّش إلى حد كبير ويشتّت الحركة الاسلامية التي تنافسه، وربما حتى تنازعه في موضوع الشرعية الدينية. فنجح بيسر في كسر موجتها الأولى بزعامة أ. عبد الكريم مطيع مؤسس الشبيبة الاسلامية، التي تأثرت بعد الذي أصابها وأصابه، حتى إذا خرج من تحت الحطام والمحن والمكائد عدد من الفصائل المتنوّعة في أطروحاتها ومناهج عملها، تنوّعت مناهج التعامل معها بين القمع والتحجيم دون أن يبلغ طرفا اللعبة هذه المرة حدّ المواجهة العامة.

ـ ولعل أبرز الأطراف التي تحظى اليوم بجاذبية أكبر لدى الشباب ويتسلّط عليها قدر أكبر من الضغط جماعة العدل والإحسان، ربما بسبب ما يتمتع به قائدها ومرشدها الشيخ عبد السلام ياسين من عمق روحي وسَعَة ثقافية وزعامة دينية تذكّر بنمط الزعامة التقليدية المغربية التي تجمع بين شرف النسب وشرف العلم وزعامة السياسة. ولقد حافظ طرفا

---

(١٠٥) راشد الغنوشي، في: فلسطين المسلمة (نيسان/ ابريل ١٩٩٣).

اللعب: الشريفان المغربيان على حدود اللعبة، فلا يبرحانه، فلا اعتراف متبادل ولا حرب شاملة، وإنما مناوشات وتعايش حذر لا يسد بالكلية مجالات العمل والنمو أمام الداعية فيندفع إلى اليأس والمغامرة، ولا يفتحها فتختل موازين القوى. ومع ذلك فالداعي صابر محتسب مثابر على النمو ربما أكثر من أي طرف آخر. والراعي مطمئن في يقظة على مسكه بأزمة الأمور. فإلى متى يتواصل السير على هذا المسلك الدقيق؟ الملاحظ أن الشيخ عبد السلام ياسين من أغزر دعاة الحركة الاسلامية المعاصرة انتاجاً فكرياً، إن لم يكن أنشطهم، يكتب بأفصح عبارة عربية وفرنسية، مبيناً عن أدق مسالك الفكر وخلجات الروح وسنن التحوّل الاجتماعي والسياسي في بلده والعالم. منظّراً للمجتمع الاسلامي ونشأة الحركة الاسلامية، فهي ليست عنده ملجأ من الفقر واليأس «ولا يأتي الناس إلى الاسلام بوصفه حلاً بديلاً لمصائبهم الاجتماعية. إنهم يأتون إليه استجابة لنداء ينبع من أعماق الروح الانسانية. ولست أعلم ما هي تلك المأساة التي جعلت الانسان الغربي يفقد هذه الحاسة التي تسمح له بإدراك الأشياء الروحية فلا يبقى لديه سوى عناصر التحليل الاقتصادي السياسي الاجتماعي، أي ما يتعلق بالشؤون الدنيوية»[١٠٦].

إن موجة التدين المتصاعدة من المساجد ـ هي عند الشيخ عبد السلام ـ «تعبّر في نفس الوقت عن رفض الغرب ورفض الحاكم العلماني لأنه متهم بأنه يخدم الغرب»[١٠٧]. وفي ما يتعلق بالاعتراف المتبادل مع السلطة يقول الشيخ عبد السلام: «إن اتصالات تمت مع جماعته من أجل الاعتراف الرسمي بها كحزب سياسي في مقابل تنازلات لم تقبل منها سوى العمل في ظل احترام القوانين الحالية. وما زال مناضلونا يتمتعون بملذات الضيافة الملكية». فما هي هذه التنازلات التي طلبت من الشيخ عبد السلام أكثر من الالتزام بالعمل في إطار القانون؟ هل تراها تتعلق بإعطاء البيعة لأمير المؤمنين دون قيد ولا شرط؟ لم يذكر ذلك. ولما سئل الأخ المرشد كما يدعوه مريدوه عن تطور الأوضاع في شمال افريقيا أجاب: «فلنقل إن مماطلة الحكام الجزائريين وقصر نظر (البعض في) تونس كل ذلك يبيّن عن مجيء مستقبل لن يكون في صالح الديمقراطيين المزيفين»[١٠٨].

ورغم أن أحداً، في ما بلغنا لم يتناول فكر المرشد بالنقد والتفنيد، سواء من خصومه العلمانيين أو النافسين عليه من اخوانه الاسلاميين رغم حضوره في الساحة المغربية، وغيابه للأسف خارجها، فإن الوسط الاسلامي، وحتى غير الاسلامي على احترام للشيخ عبد السلام وان كان يأخذ عليه منهاجه في التربية والتنظيم الذي يصفه الشيخ عبد السلام بالنبوي، فيشيعون حوله الوصف الصوفي من حيث سيطرة نمط علاقة الشيخ بالمريد على العلاقات التنظيمية داخل الجماعة وفي منهاج عملها. الأمر الذي حال ـ كما يذكرون ـ دون التوصّل إلى أية صورة من صور توحيد التيار الاسلامي في المغرب، إذ لم يترك هذا التصور ـ إذا صح ـ سبيلاً غير الانضواء تحت لواء الشيخ. ومع ذلك يبقى أهل العدل والاحسان في ما يبدو مركز الثقل في التيار الاسلامي المغربي، حسب ما نقل لي بعض رموزه.

---

(١٠٦) فرانسوا بورغات، الاسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ٩١ ـ ٣٢٧.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٣٢٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٣٢٧.

ـ الجماعة الاسلامية، قام بناؤها في مخلفات الشبيبة وبموادها، ولكن بمضامين في الفكر وأساليب في الحركة مباينة لها تماماً. إذ قد اختارت في وضوح وتصميم المنهاج الاصلاحي والقبول بالشرعية والقناعة بما تتيحه من فرص، وإن كانت محدودة، والاستعداد لتحمل أعبائها وإن ثقلت، والمراهنة على الظفر بها وإن عزّ طلابها.

لقد رفض عبد الإله ابن كيران أمير الجماعة الاسلامية الايمان بوجود أسرار ورموز في التعاليم الواضحة الموجودة في القرآن والسنّة. وفي ما يتعلق بالقضية المركزية ومشكلة المشاكل: العلاقة مع السلطة والموقف من سلطة «أمير المؤمنين» فحيث توقف الشيخ عبد السلام ياسين تقدم الشيخ عبد الإله منظّراً ومبرراً الاعتراف «بالمليك» ولياً لأمر المؤمنين، واعتبار ولايته شرعية تقتضي من المؤمنين بيعة. وفي اطارها يتم اصلاح ما هو فاسد وإتمام ما هو ناقص، بعيداً عن الصدام وتعريض مصير الدعوة والبلاد للمغامرات. وصمدت «الجماعة» أمام ما عرض لها من بلاء تقحّم هذه المخاضة والتجرؤ على ما سكت عنه الآخرون. ولا شك أن هذه الجرأة السياسية والفكرية ولئن جنبتها رياح السموم، التي تأتي عادة من قبل السلطة إذا ساورتها الريبة في ولاء «الجماعات» وأعطتها فسحة من العمل معقولة، فمن المشكوك فيه أن يكون الغنم الحاصل مكافئاً للغرم المدفوع؛ ففي مجتمع باحث عن الطهر والمبدئية وسط مناخات من البؤس في أسفله وروائح الفساد والترف في أعاليه، لا عجب أن يلاقي الخطاب المتعفف والمستعلي عن المجاملة والمساومة الناشد للمُثُل المبشّر بالبديل الناصع، والمنذر للوالغين في الفساد، لا عجب أن تنفذ أصداؤه إلى سويداء القلوب أسرع من نظيره «الإصلاحي». لا عجب إذن أن يتحوّل تيار الصحوة في اتجاه الشيخ عبد السلام، فيكون حضوره في الجامعة وعلى صعيد الشباب عامة أقوى وأشد ثورية وأسرع إلى هيعة مع تجمعات العلمانية، الأمر الذي يرشحه أكثر فأكثر ليكون ضمير مجتمع، والشهيد عليه. ومع ذلك تحتفظ «الجماعة» بقاعدة تبدو متماسكة حول خطاب معتدل ونهج اصلاحي وإعلام نشيط ومؤسسات شورية، فتبدو مهيأة أكثر من غيرها للتفاعل مع قانون اللعبة مهما بلغ تقلبه ومحدودية الفسحة التي يمنحها والتكاليف التي يفرضها، وقد تصل حد تعريض أصحابها للتهميش والدوران حول نفسها والمراوحة في المكان، فلا هي التحمت مع ضمير الشعب ومطالبه في التغيير، ولا هي قطفت من السلطة قطفاً تتبلغ به وتفيض منه على أتباعها بما يسد الرمق... ولا يستغرق الفصيلان على أهميتها تيار الصحوة في المغرب، فهو متنوع وثري، مغدق ثراء وعمق تراث التدين في المغرب وحضارته.

وهناك فصائل أخرى كثيرة بعضها قد لا يقل أهمية عمن ذكر. غير أنها تؤثر العمل في صمت بعيداً عن الأضواء، ولكن فوق الأرض. كل ذلك يجعل أرض المغرب واعدة بمستقبل للإسلام عظيم، وما يبدو أن مستوى الاستجابة الرسمية للطلب الديني المتصاعد من أعماق الضمير المغربي المشبع بالتدين مهما طفا على السطح من نتن المدنية الزائف، ما يبدو في مستوى احتواء التيار بمثل ما فعل مع التيارات العلمانية محدودة الانتشار، الأمر الذي يجعل مشروعاً لنا أن نتساءل عن امكانية التشكيك والطعن في الخلاصة التي انتهى إليها بورقات «فمن

الواضح أن مناضلي الاسلام السياسي هم الذين يتمتعون بإمكانية الفرصة الأكبر لخلافته»[109].

أمـا في العالم الاسـلامي غير العـربي حيث وطأة النـظام الدولي عـامة أقـل من الـوطن العربي، وحيث يتيح الحاجز اللغوي للمسلمين الأعاجم امكانات أكبر للعلمنـة. . . وانتشاراً بطيئاً وصعباً لما يُسمى بالإسلام السياسي. ومع ذلـك تمكّن الاسلاميـون في تركيـا من التعبير عن أنفسهم من خـلال حزب سيـاسي شارك في السلطة أكـثر من مـرة، وهـو اليـوم من بـين الأحزاب الرئيسيـة في البرلمـان التركي[110]. وكـذا ثبتت الحركـة الاسلاميـة في الباكستـان على منهاجها السلمي الديمقراطي، وهي اليوم قوة منظمة معتبرة ممثّلة في البرلمان.

وفي ماليزيا البلد ذي التركيبة الاجتماعية والثقافية والدينية المعقدة، ورغم أن المسلمـين لا تكاد نسبتهم تتجاوز خمسة وخمسين بالمئة من جملة السكان، لم تتوقف العمليـة الديمقـراطية والتداول على السلطة عبر الانتخاب والاحتكـام إلى صناديق الاقـتراع منذ أن حصلت البـلاد على استقلالها عام ١٩٥٧ . وعلى عكس بعض تجارب الانفتاح والتعددية السياسية في المنطقـة العربية، لم يستبعد الاسلاميـون في ماليـزيا من العمليـة الديمقـراطية والتنـافس مع الأحـزاب الوطنية الأخرى عبر صناديق الاقتراع، وإنّما استمر الحزب الاسلامي ـ مثـلاً ـ والذي تـأسس عام ١٩٥٣ منافساً أساسياً لحزب «منظمة الاتحاد الوطني لشعب الملايو» (U.M.N.O) الـذي تأسس ـ بدوره ـ عام ١٩٤٦ وظل ممثلاً للقاعدة الغالبة من المسلمين. ولم يكن مـوقع الحـزب الإسلامي في العملية الديمقراطية عبر دوراتها الإنتخابية المتتالية مجرد هامش لإضفاء «ديكـور» ديمقراطي على النظام السياسي، بل شارك هذا الحزب في الإئتـلاف الحاكم أكـثر من مرة كـما حكم ـ منفـرداً ـ بعض الولايـات مثلما هو الحـال الآن في ولاية كـلانتان (Kelantan) بشـمال البلاد. ولم يكن المحدد في هـذه التجربـة شيئاً آخـر غير أصـوات الناخبـين واختيارهم حـين يعبرون عن أنفسهم عبر صناديق الإقتراع.

أما حركة الشباب الإسـلامي[111] فقد شهـد العقد الأول من مسيرتها مـواجهات حـادة مع سلطات الحكم حيث سجن العديد من أعضائها ومؤيديها وعلى رأسهم أنور ابـراهيم مؤسس الحركة ورئيسها وبالرغم من أنها لم تطرح نفسهـا كحزب سيـاسي بالمعنى التقليـدي فإنها ذات أثر مقدر على مجمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في البلاد وقد تعزز نفوذها خـلال عقد الثمانينيات ومطالع التسعينيات في ظل أجواء المشاركة التي توافرت لها مع الحزب الوطني (UMNO) ـ الحـزب الرئيسي في الإئتـلاف الحاكم ـ وخـاصـة بعـد أن أصبـح الأستـاذ أنـور ابراهيم ـ زعيمها التاريخي ـ وجهاً بارزاً في القيادة المركزية للحزب المذكور وعنصـراً فاعـلاً في تشكيلة الحكومة الفيدرالية.

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٣٢٧.
(١١٠) محمد مصطفى الطحان، الحركة الاسلامية في تركيا (ألمانيا الغربية: [د.ن.]، ١٩٨٤).
(١١١) التي تأسست عام ١٩٧٢.

هذا وليس أثر مشاركة الاسلاميين في ماليزيا بأشكالها ومستوياتها المختلفة أثراً سطحياً أو عابراً على بنية الحكم وتوجهاته وسياساته، بل إنه انعكس في عملية متئدة ومتدرجة لأسلمة الحياة العامة في جوانبها الثقافية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية، وهي عملية تجد دعماً واضحاً وسنداً قوياً في القيادة الوطنية للبلاد ممثلة في د. محاذير محمد. ومما يزيد من قيمة عملية الأسلمة هذه ويعمق مغزاها كونها تجد طريقها في ظل نهضة اقتصادية وصناعية (وتكنولوجية) بوأت ماليزيا موقعاً متقدماً في مجموعة البلدان الناهضة في جنوب شرق آسيا أو ما اصطلح عليه بمجموعة النمور السبعة في لغة المحللين الاقتصاديين.

وفي أكثر من مكان تسعى الجماعات الاسلامية إلى العمل في الأطر القانونية، ولكن السلطة كانت غالباً تجنح إلى العناد والرفض، فيكون الرد الاسلامي على عنف الدولة التحمل والصبر حتى تتغير الظروف. وذلك هو الغالب، أو تضيق الصدور فتندفع بعض الجماعات إلى إعلان الجهاد رداً على العنف بمثله، الأمر الذي يضع موضع شك ما تروج له بعض الجهات من أن التيار الاسلامي واحد، وأن العنف والعجز عن التعايش مع مخالفيه طبيعة ثابتة متأصلة فيه!

٥ ـ تجارب للمشاركة قُمعت

أ ـ الحركة الاسلامية في العراق

عرفت هذه الحركة بمختلف فصائلها السنيّة والشيعية حضوراً معتبراً على ساحة العمل السياسي والاجتماعي قبل أن تجتاح المنطقة موجة القومية متأثرة بما ساد المرحلة من نمط الحزب الواحد في المانيا النازية والأنظمة الشيوعية. فما إن تمكنت الأحزاب القومية من السلطة بأساليب انقلابية، أو بالتصفيات الجسدية حتى ألغت الليبراليات المهترئة التي كانت سائدة في منطقة المشرق العربي. مرددة شعارات كبرى كتحرير فلسطين والتصدي للامبريالية وتحقيق الوحدة العربية والعدالة الاجتماعية وكان من أشد ضحايا القمع التيار الاسلامي. ومنه التيار الاسلامي في العراق. ونخص بالذكر الحزب الاسلامي، وهو أحد تيارات الاخوان المسلمين، سجل من خلال زعمائه الكبار وهم نخبة من العلماء على رأسهم العالم المصلح المرحوم الشيخ الصواف مؤسس الحزب، والأكاديمي المفكر الإسلامي د. عبد الكريم زيدان. ولقد شهد نشاط الحزب جموداً على إثر صعود حزب البعث إلى السلطة. يبدو أن جانباً منه كان انسحاباً من الساحة تقديراً لموازين القوى، ولم يعرف له نشاط يذكر داخل القطر، وإن استمرت مساهمته الفكرية عبر مفكريه وصحيفته. وكان آخر ما اطلعنا عليه برنامجه السياسي ومنهاج عمله، وما لفت نظرنا في هذا البرنامج ايمانه الراسخ بحق الأمة في الشورى واختيار الحاكم، والرقابة عليه وتغييره عند الإخلال، وحقها في اختيار طريقة الحكم. وكذلك ايمانه بالتعددية في اطار احترام عقيدة الايمان، وإيمانه بالحوار طريقاً إلى الوفاق مع الأحزاب والتكتلات، وإيمانه بحق الشعب أن يحكم نفسه بشرع الله. ونرى أن

من مصلحة العراق أن تعمل كل الأجزاء على تطوير الممارسة الانتخابية حتى تكون عرفاً راسخاً يرفض العنف السياسي وعمليات الارهاب داخل العراق وخارجه. فنرفض الاغتيال والتفجير والانتقام والثأر لأن كل عنف يؤدي إلى الرد بالمثل والدخول في متاهة لا تنتهي. إن مبادىء الحزب الاسلامي العراقي لا تقتضي العنف، وإذا لم يقم الحاكم بالحيلولة بيننا وبين الأمة، فلا نتصور الحاجة إلى العنف، ولا يوجد في منهجنا أي تأصيل له وإنما نلجأ إلى الدعوة المباشرة للأفراد والجمهور وإلى التربية والعمل الإعلامي ما دامت الطرق سالكة نحو الحرية.

ويكاد يتفرد الحزب الاسلامي بالوضوح في موقفه من مسألة العنف، غير أنه يترك طريقه مفتوحاً إذا استبد الحاكم ومنع الحريات، إلاّ أنه من الناحية العملية يقرر أن الجهاد للعدو الخارجي والنهي عن المنكر لإصلاح الوضع الداخلي. ونقول ذلك دون وجل(١١٢). وهذا موقف أهل السنة المعروف لدى جمهورهم.

ب ـ التجربة السورية

تعتبر الحركة الاسلامية السورية من أنشط التيارات الاسلامية وأعرقها في المنطقة العربية... فكانت لها مثل الحركة الأم (الاخوان في مصر) مساهمة معتبرة في كثير من الأحداث الوطنية التي مرّت بها المنطقة مثل الجهاد ضد الكيان الصهيوني يوم ولادته. وخلال فترة قصيرة للتجربة الديمقراطية دخلت البرلمان وشاركت في الحكم وذلك قبل أن ينقلب العسكر بقيادة حزب البعث آذار/ مارس ١٩٦٣ على التجربة الليبرالية، فأمسك بالبلاد ولا يزال بقبضة شديدة فشلت معها كل المحاولات، ومنها محاولة الإخوان المسلمين في بداية الثمانينيات، الذين أصدروا وثيقة مهمة بعنوان **بيان الثورة الاسلامية في سوريا ومنهاجها دمشق ١/١/١٤٠١هـ**، ومما ورد فيها: «ومن الحقوق الأساسية للمواطنين تأليف الأحزاب السياسية إذا لم تخالف الأمة في عقيدتها، ولم ترتبط بدولة أجنبية في ولائها.. فليس للثورة الإسلامية أي تحفظ على أي حزب لأن الثورة تسقط مسوغات وجودها إذا كانت تخشى على الإسلام من منافسة الأحزاب الأخرى...»(١١٣).

ج ـ الحركة الاسلامية في تونس

تعتبر من أحدث حركات البعث الاسلامي، أو ما يسمى بـ «الإسلام السياسي»، إثارة للجدل ولفتاً للأنظار. ربما بسبب سرعة نموها نسبياً في بلد عرف عن حاكمه أنه أكثر من أي

---

(١١٢) البرنامج السياسي للحزب الاسلامي العراقي، ١٩٩٣.

(١١٣) حول أطوار الثورة الإسلامية في سوريا، انظر دراسة الحبيب الجنحاني التي قدّمها إلى: ندوة «الصحوة الإسلامية»، تونس، ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤.

حاكم عربي آخر من أنصار الحداثة، فأراد أن ينقذ تونس من رياح الشرق فكان رافضاً بشدة أن تندمج تونس في الكيان العربي أو الإسلامي. فلم يتردد في اضفاء الطابع العلماني على إطاره المرجعي، لأن هذا الرئيس كان معجباً بأوغست كونت ومتشبعاً بالثقافة الوضعية العلمانية التي كانت سائدة في الجمهورية الثالثة الفرنسية(١١٤) فلم يكن يرى في الدين وكل ما ورد من المشرق العربي عامة غير كونه عائقاً في طريق التقدم نحو المثل الأعلى للمدنية (الغرب، وفرنسا بشكل خاص)(١١٥). ولقد مضت خطة تغريب تونس وسلخها عن محيطها وهويتها وتراثها في محاولة ربطها بالكيان الغربي، مضت قُدُماً مستغلة إلى أقصى حد جهاز الدولة والنفوذ الواسع لزعامة وطنية تاريخية كاريزماتية، وضعف الوعي والبنية لدى مؤسسات المجتمع التقليدي والقائمين عليه. ولقد حققت تلك الخطة بعد عقد ونصف من عملها مبلغاً من النجاح خيّل معه لأصحابها والمتابعين لمسيرتهم أن المعركة قد حسمت نهائياً، لصالح العلمانية. وربما تكون طرافة الحركة الإسلامية التي نشأت في مثل تلك الظروف المعادية عائدة إلى ما عرف عنها من تطور من مرحلة الفكر الإسلامي التقليدي أو المشرقي إلى ما يمكن وصفه بالتحديث الإسلامي(١١٦).

وقد مرّت الحركة كمثيلاتها بمرحلة الحضانة أو اكتشاف الذات حيث تركز عملها على الجهد الفكري والتربية الروحية من أجل إعادة تشكيل الشخصية الاسلامية ولقد مضت هذه المرحلة بهدوء بعيداً عن الاصطدام مع الدولة طالما أن خطاب هؤلاء لا يتناول مباشرة سلوك الدولة السياسي والاجتماعي، لا سيما أن الحكومة كانت مشغولة بمعارضة يسارية نقابية تنازعها سلطتها، وتفضح مسالكها، وتحرّك الشارع وتضغط على مؤسسات العمل. أضف إلى ذلك أن الحكّام من تونس إلى المغرب - كما كشفت دراسة بورغات بنجاح - مروراً بالجزائر، أخطأوا خلال فترة ما في تحديد طبيعة هذه المعارضة النابعة من المساجد عندما كانت تمثّل مجرد رد فعل تجاه الإفراط في التحديث، فاعتبروا أنها مجرد آثار عالم مصيره الزوال أمام موجات الحداثة الصاعدة(١١٧)، وليس أمر تأخر عملية القمع والتضييق عائداً إلى تواطؤ من طرف الحكومات مع الإسلاميين لمكافحة التيارات اليسارية التي كانت مستفحلة خلال

---

(١١٤) بورغات، الاسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ١٥٧.

(١١٥) انتقد هذا الاتجاه عدد من كبار علماء الإسلام، منهم الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ أبو الحسن الندوي، ومفتي مصر السابق الشيخ علي الخفيف.

(١١٦) انظر على سبيل المثال: محمد عبد الباقي الهرماسي، «الاسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدّمت إلى: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ عبد اللطيف الهرماسي، «جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي،» الموقف، العدد ١ (تموز/ يوليو - آب/ اغسطس ١٩٩٢). وانظر دراسات عبد الباقي الزغل حول الموضوع نفسه؛ بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، وجون اسبوزيتو، «الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب».

(١١٧) بورغات، المصدر نفسه.

السبعينيات، كما يحاول أنصار التفسير التآمري للتاريخ أن يحوّلوه إلى مسلمة خلاصتها أن التيار الاسلامي هو مجرد صنيعة أو مكيدة دبّرتها الدول ضد اليسار، أو في الحد الأدنى غلطة ارتكبتها. ولو صح أنه بمثل هذه المكائد تصنع الظواهر الكبرى في التاريخ مثل ظاهرة الصحوة الاسلامية التي تحيّر القائمين على النظام الدولي المعاصر، فإنه ليس لدى المتحمّسين لهذا التفسير من الشواهد الحقيقية على وجود هذه المؤامرة ما يبرر دعواهم(١١٨).

ولم يتأخر عمل الدولة القمعي بمجرد أن بدأت ملامح الخطاب الاسلامي المعارض وتأثيراته في الساحة وأحجامه تتجلّ، لا سيما إثر انحيازه إلى صفوف العمّال في معركتهم مع السلطة(١١٩) وكذا الطلبة والتلاميذ خلال انتفاضتهم (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠)، ورغم أن الحركة عدلت من وضعها لتنسجم مع التوجه السياسي الجديد. ولنا أن نقول التنفيس السياسي الذي أعلنته الدولة في نيسان/ ابريل ١٩٨١ بالسماح بتكوين أحزاب سياسية، بإقدامها على التحوّل إلى حزب سياسي، عبر عن رغبته في العمل في إطار القانون والتزامه بكل مقتضيات العمل الديمقراطي من تداول على السلطة واعتراف بكل التشكيلات الحزبية الأخرى بما فيها العلمانية والشيوعية، والتنافس معها أمام صناديق الاقتراع. إلاّ أن ذلك لم يخفف من غلو حاكم البلاد، بل ربما زاده غيظاً وإصراراً على استخدام العصا، فبدأت مرحلة من المواجهة لا تزال متواصلة تخللتها فترات من الهدنة. والملفت للنظر أن صنوف القمع التي تعرّض لها التيار الاسلامي ممثلاً بالجماعة الاسلامية، ثم الاتجاه الاسلامي، ثم النهضة وهو التيار الرئيسي، لم يدفعه إلى الراديكالية ـ رغم وجود ضغوط من داخله في هذا الاتجاه ـ كرد فعل ضد تواصل القمع، بل العكس هو الذي حصل، إذ بلورت المحن وأصّلت خطاباً فكرياً وسياسياً اسلامياً يؤكد على ضرورة وأهمية الدخول بالإسلام إلى العصر وعالم الحداثة بما هي حرية مطلقة للعقل، وتأكيد على حقوق الإنسان وحرياته، وعلى النموذج

---

(١١٨) انظر على سبيل المثال: علية العلاني في أطروحته حول الاتجاه الاسلامي، كما عرضتها مجلة رياليتي (تونس) (٩ آذار/ مارس ١٩٩٣) كمثال على السهولة التي غدا يتّسم بها العقل العلماني في تعامله مع خصمه السياسي الاسلامي بما يشبه عملية الثأر لفشله وتبرير ارتمائه في أحضان العسكر يبيعهم خبرته وأدواته العلمية عساه يحقق بأداة الدولة القمعية ما عجز عنه في ساحة العمل السياسي والاجتماعي من تحقيق منافسة كفؤة مع الإسلاميين، وهكذا يغدو التاريخ مجرد حقل لمكائد وغلطات وصدف. فعندما يتجرّد العلم عن الأخلاق يصبح كل شيء ممكناً..

(١١٩) رغم أن وعي التيار الاسلامي بالمسألة الاجتماعية كان محدوداً عندما اندلعت أحداث كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨ فلم تكن لها مشاركة فيها، إلاّ أن هول الصدمة أو رد الفعل التلقائي على اليسار الذي كانت له صلة بالأحداث لم يدفعها إلى موقف الحياد أو مناصرة الحكم وإنما دفعها في الاتجاه الآخر إلى مغادرة مواقف التحفظ إزاء الحكم والعداء التلقائي تجاه اليسار، فأصدرت أول بيان سياسي لها أدانت فيه الحزب الحاكم وحملته مسؤولية الأحداث. وكان ذلك بداية التحوّل والدخول في المرحلة السياسية مناصرة للعمال والطلبة والتلاميذ، ومطالبة بالحريات العامة، الأمر الذي عجل الصدام، ولأن وسائل الإعلام التونسية رفضت نشر البيان، فقد أرسل إلى الصحافة الخارجية في فرنسا والمشرق العربي فنشرته مجلة الأخبار الكويتية.

الـديمقراطي في الحكم بمـا هو تعـددية سيـاسية لا تستثني أي مكـون من مكونـات المجتمع، وتداول سلمي على السلطة عبر صناديق الاقـتراع[120]. . . وبما هي عـدالة اجتـماعية وانفتـاح حضاري انساني.

ولقـد فشلت قوى الحـداثة المغشـوشة المتحـالفة مـع العسكر ـ احتـماء من المد الشعبي الاسلامي، ورغم تسخيرها لكل خبرتها في القمع والتشويـه ـ أن تجعل من حـركة النهضـة في نظر الشعب والرأي العام الخارجي قوة ظلاميـة مخيفة بعـد أن فشلت في منافستهـا في أوساط الشباب في الجامعة وأمام صناديق الاقتراع، حيث لا تخطىء عين متابع للحملة الانتخـابية أو لدارس جاد أن الحركة الاسلامية لم تحصل فقط على حـوالى ٢٠ بالمئة وهي النسبة التي أعلن عنها النظام الحاكم، وهي بذاتها كافية لتجعل منها زعيمة أحزاب المعارضـة، وإنما المؤكـد أنها حصلت على أغلبية كبيرة ستكشف عنها الوثائق في المستقبل. . . الأمر الذي يبدو معه واضحاً أن انتخابات ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ في الجزائر، تمـاماً مثـل انتخابـات نيسان/ ابـريل في السنة التي سبقتها في تونس.

كما أكدت أنـه سيكون من الصعب ـ إن لم يكن مستحيـلاً ـ أن يحاول نـظام لحكم مواجهـة تيار الإسلام السيـاسي بطريقـة قانـونية وأنـه من الضروري اللجوء ـ إلاّ في حـالة قبـول مبدأ تداول السلطة ـ إلى أساليب أخـرى بدلاً من الانفتـاح الديمقـراطي الذي سبق تبنيـه سياسـة للدولة، «ومن المؤسف حقاً أن التحليلات التي قدمتها معظم وسائل الاعلام العربية والغربيـة اكتفت بإعـادة صياغة بيانات وزير الداخلية فتحدّثت عن مؤامرة الهيمنة، ولكن مصداقية نظرية المؤامـرة المسلحة التي يـديرهـا الإسلام السياسي لا تكفي لإضفاء طابع الشرعية على العنف الذي يمـارسه نـظام الحكم مع خصمـه السياسي، خاصة إذا أخـذنا في عـين الاعتبار أن النـظام هو الـذي بادر ـ دون أدنى شـك ـ إلى استخدام العنف السيـاسي كإجراء وقائي من نتائج الانتخابات»[121].

وهكـذا بدل أن يقـود الفوز أصحـابه إلى سـدّة الحكم، قـادهم في كـل من القـطرين

---

(١٢٠) انـظر على سبيـل المثال: البيـان التأسيسي لحركة الاتجـاه الاسلامي، حـزيـران/ يـونيـو ١٩٨١ (تونس)، وميثاق حزب النهضة، ١٩٨٨.

(١٢١) بورغـات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ٣٥ و٤١.

وأورد الـطحان مقتـطفات من تصريـح لرئيس حـركـة النهضـة، نقـلاً عن: الحيـاة، ١٥/١٢/١٩٩١. «النهضة مشروع فكري سياسي اسلامي نـادى وينادي بـالحوار والشـورى والحق المقدس للنـاس جميعاً في حـرية الاعتقـاد والتعبير وتكـوين الأحزاب والجمعيـات والتنـاوب عـلى السلطة وتحكيم الارادة الشعبيـة عـبر صنـاديق الاقتراع، وكل ما نسب للنهضة مما يخالف هذا النهج بهتان أو سلوك فردي منعـزل ليس منها وليست منـه، عشر سنين ونحن ندق أبواب القانون وهم يصدونه ويقمعوننا من أجل أن يصلوا في النهاية إلى اتهـامنا بـالعنف مبرراً لاستئصالنا فبسبب عجزهم عن مناقشتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقـوا علينا الخنـاق وشنّوا علينـا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق». انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الاسلامي (الكويت: المـركز العالمي للكتاب الاسلامي، ١٩٩١).

الجـارين إلى السجون والمنـافي وحمّـامـات التعـذيب وإزهـاق الأرواح والتشريـد والتنكيـل[122] والتضحية بالديمقراطية خشية عليها من الاسلاميين!! ولكن مظلمة الجزائر وفضيحة العلمانيـة فيها كانت في وضوحها وبشاعتها من غير نظير.

ولقد أخذت القناعة تتسع في وسط النخبة العلمانية الديمقراطية في تـونس أن التخويف من الخطر الأصولي لم يكن غير حيلة اتخذتها سلطات القمع للإجهاز على المطلب الـديمقراطي جملة[123] وابتزاز المعونات الغربية وكسب عطف الغرب تماماً مثلما تفعل اسرائيـل محافـظة على حظوتها.

د ـ الحركة الاسلامية في الجزائر

رغم أن السياق التطوري للحركة الاسلامية كان وقعه انفجارياً طفرياً على الرأي العام في الـوطن العربي وخـارجه، بـل حتى النخبة العلمانيـة في السلطة أو المعارضـة، إلاّ أن فـوز الاسلاميين ممثلين في الجبهـة الاسلاميـة بزعـامة د. عبـاس مدني ونـائبه الشيـخ علي بالـحاج بالأغلبية الساحقة في الانتخابات البلدية حزيران/ يونيو ١٩٩٠، ثم التشريعية كانون الأول/ ديسمـبر ١٩٩١، وكأنهم انتقلوا من تحت الأرض دفعـة واحـدة إلى السـماء، لم يكن مفـاجئـاً للعارفين بأوضاع الجزائر وتاريخها وآليات حركية شعبها العظيم. والعجيب في الأمر أن هـول الصدمة استمر مع النخب العلمانية داخل الجزائر وخـارجها خـلال أكثر من سنـة فصلت بين الانتخابات البلدية والتشريعية، فظلّوا يمنّون النفس بأن المصادفـة أو المؤامرة لن تتكـرر، حتى إذا حلّت الكارثة وفاز الاسلاميون، أفصح عالم الحداثة المزيفـة داخل الجـزائر وخـارجها عن وجهه الانتهازي وهشاشته المبـدئية، وتـهاطلت استغاثـات القوى «الـديمقراطيـة» في الداخـل والخارج تستصرخ الدبابات لإنقاذ تراث الحداثة الذي دخل عالمنا عـلى ظهر دبـابة، واستمـر بعـد أكثر من قـرن ونصف في حمايتهـا. فما أن تـرك نفسه مـع خصمه الاسـلامي (الحـداثـة الحقيقيـة الأصيلة) حتى انكشفت عوراتـه وانفضحت قزامتـه وانتهازيـة شعاراتـه، فاستصرخ العسكر يستظل بـظلهم، حتى إذا سارت الـدبابـات تسحق صناديق الاقـتراع سحقاً تنفسـوا الصعداء وانتشوا طرباً.

قصـة الإسلام في الجـزائر لا تختلف كثيـراً عن مثيلاتهـا في مرورهـا بمـرحلة الحضـانـة العقائدية والتربوية، غير أنها طالت في الجـزائر بسبب الـطبيعة العسكـرية الشمـولية الحـاكمة الـوارثة لأمجـاد الثورة العـظيمة لنـظام الحكم ـ وما قـامت به ثـورة النفط من تسكين وتخـدير لـلأوجاع وتغـطية عـلى تحديث مغشـوش، وتنمية مشلولـة، ونخبة فـاسـدة ـ فلم يكن أمـام المجتمع الجزائري إلاّ التوجه إلى الاسلام يدافع به عن كيانه ويبحث فيه عن الأمـل والدفء

---

(١٢٢) انـظر دراسة: مختـار بدري، مـاذا يجري في تـونس؟ (لندن؛ الكـويت: المركـز العالمي للكتـاب الاسلامي، ١٩٩٢).

(١٢٣) انـظر العـريضـة التي وقّـع عليهـا مئتـان من رمـوز النخبـة الفكـريـة والسيـاسيـة في تـونس، ١٩٩٣/٤/٩.

والرحمة، فامتلأت المساجد واتصلت دعوة التجديد الإسلامي وتغذّت بأمجاد الثورة، التي غدت أساساً لتعليم قد تعرب فساهم بدوره في وصل ما قطعه المستعمر، وتعزز تيار الثقافة الاسلامية والتجديد بانفتاح الجزائر - خلافاً لتونس - على رجال وتيارات التجديد في المشرق خلال المؤتمرات التي استمر انعقادها دورياً في الجزائر واستقطب لها الشباب وبثها على الهواء، فتفاعلت رواسب الإسلام الذي حفظ الكيان الجزائري ودافع عنه مع إرث العنفوان الوطني والقطيعة مع الغرب وبغضه والاستعلاء عنه، وكان ذلك جزءاً من ايديولوجيا الاستقلال وأساس التعليم (خاصة في عهد بومدين)، تفاعل ذلك الوافد الإسلامي المشرقي وجهد الدولة في التعريب وبناء المساجد مع خيبة الأمل الواسعة التي صنعها تحديث مغشوش يعتمد شعارات الحرية ويمارس القمع ويتغنى بالعدالة ويمارس الفساد والاثراء السريع، ويعلن الاسلام والعروبة وهو يعيش التغرّب والانحراف، بل حتى التمكين للشيوعية والإلحاد والميوعة. لقد تراكمت أسباب الغضب والانفجار، وكان للإسلام المشتغل بالتربية العقائدية والسياسية والتنظيمية من خلال المساجد، ومن خلال جملة من التنظيمات خرجت إلى السطح أن هدت انتفاضة ٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ جهاز الدولة القمعي، وسرعان ما التقط الطرف الإسلامي الأقل اهتماماً بالتنظيم على النمط التقليدي المتعارف عليه في المشرق، والأشد رهافة في حسه الجماهيري، أعني د. عباس مدني وعلي بالحاج التقطا المبادرة، وسرعان ما كسبا المد الجماهيري الهادر غضباً دونما أهداف سياسية واضحة، سرعان ما كسبوه بشعارات الإسلام التي التحم فيها لأول مرة بعد الثورة بشكل واضح، الديني مع السياسي، مثل تطبيق الشريعة وتنظيم انتخابات حرّة، ولم يستطع الحوار بين التيارات الاسلامية المنظمة التي عرفت في ما بعد بـ حركة المجتمع الاسلامي بقيادة الشيخ محفوظ، وحركة النهضة الاسلامية بزعامة الشيخ جاب الله، وبين الشيخ عباس مدني وأصحابه الذين شكلوا حزبهم ليس في الخلايا عبر السنين وإنما من الجماهير الواسعة التي تبوأوا قيادتها يوم ٥ تشرين الأول/ اكتوبر، لم يمض بعيداً بسبب اختلاف آليات التنظيمات التي تغلب عليها النخبوية وآليات التنظيمات الجماهيرية، فمضى الشيخ عباس يوالي المبادرة بعد المبادرة منذ اعلانه عن تشكيل الجبهة بعد أشهر قليلة من اندلاع انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر التي مثّلت نهاية عهد[١٢٤] إلى قيادته للمسيرة المليونية التي مثّلت البداية الحاسمة لتحول القوى الشعبية لصالح الإسلاميين (٨ شباط/ فبراير ١٩٨٩). لقد كان ذلك بداية عهد جديد للجزائر، وبداية مسار من النجاحات للجبهة ومصادمات دامية مع السلطة، ومشاكل مع التيارات الاسلامية الأخرى التي ستتجه نسبياً إلى هامش التيار الاسلامي فضلاً عن التيارات العلمانية المتطرفة.

أما جبهة التحرير الوطني فقد شهدت انهياراً مريعاً لا يخفف من وقعه غير ما اتسمت به قيادتها من موقف مبدئي ديمقراطي يليق بتاريخها الجهادي المشرق ويحفظه، خلافاً لحزب الدستور الذي ظل يهرول في ركاب كل سلطة ويقتات منها مدنساً تاريخه. لقد عاد الجيش الذي خرج لفترة وجيزة من مقاعد السلطة السياسية، عاد في قوة يمسك بزمام السلطة، يحفظ

(١٢٤) بورغات، الاسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ٧٣.

مصالح تراكمت خلال ثلث قرن من إدارة الدولـة، لا سيما وليس في خـطاب الاسلاميـين ما يطمئن، بل فيه ما يهدّد ويتوعّد بالحساب.

لقد قدمت استغاثات النخبة العلمانية التي قزّمها المد الاسلامي للجيش المتحفّز مبررات تـدخله لا سيـما بعـد النـداءات التي صـدرت عن المسـيرة التي انـدلعت عقب فـوز الجبهـة الاسلامية، وعززتها نداءات الأجوار وسائر الأنظمة العربية المرتعبة من الـزلزال الجـزائري أن يأتي عليها، ولا يستبعد أن تكون نداءات مماثلة وأقـوى قد صـدرت من الدول الغـربية[١٢٥]، فجاءت التبريـرات وتهاطلت القـروض والإعانـات العملاقـة على حكم العسـاكر من طـرف جهات تنتسب للديمقراطية وأخرى للإسلام ـ ولم يشفع للجبهة دعوة قائـدها الشـاب الحشاني الـذي خلف قيادة مـدني وبالحـاج المعتقلة، دعوتـه للهدوء، بـل ربما مثـل إغراء لـلإمعان في الانقلاب على الديمقراطية، مثلما لم يشفع للشيخ عباس دعـوته الجـماهير، التي شـلّ إضرابها العام الحياة أو كاد، وكادت الجبهة أن تتسلم السلطة في الشارع، لم تشفع له دعـوته الجـماهير إلى فـك الإضراب، بـل ربمـا أغـرى ذلـك العسكـر بتحـرّكهم ليحلوا محـل جيش عبـاسي المنسحب، ثم يودعونه وأصحابـه السجون والمعتقـلات الصحراويـة[١٢٦]. غير أن المـد العارم الذي تمكّن خطاب إسلامي جماهيري، هو ابداع أو إضافة إسلامية جزائرية قـام بها الإسـلام الجزائري على يد الثنائي ـ مدني وبـالحاج ـ خـطاب أثبت أن للسنّة أيضـاً «خميني». في قدرتـه التحريضية الشعبية النادرة. إنـه التحام عجيب مبـدع أو تأليف بـين دين مجاهـد وتراث ثـائر لشعب عـظيم، وأوضاع مـأساويـة متفجرة لمجتمـع مهيض الأشواق، عـظيم الفخـر والعـزة والأصالة، وما كان للبركـان الذي فجّـره مدني وبـالحاج أن تـوقفه الـدبابـة، فسرعان مـا مدّ الاسلاميون يدهم إلى تراث آبائهم المجيد، وبعضه تواصل ولم ينقطع مع الشهيد بويعلي ومع مسـاهمات الشبـاب الجزائـري المعتبرة ومـا حصلوا عليه من خـبرة خلال مشـاركتهم في الثورة الأفغانية، تفاعل كل ذلك ليصنع كل ما يمكن أن يشكل بعثاً جديداً للثورة الجزائريـة[١٢٧] من أجل تحقيق هدف واضح هو الدولة الاسلامية. وقـد تُعزز هـذا المطلب بشهـادة غير مـطعون فيها ـ الفوز في الانتخابات ـ فاجتمع الحق الشرعي مـع الحق القانـوني[١٢٨]. ورغم أن النخبة العلمانيـة في الجزائـر بلغ بها التـطرف واليأس حـد التظاهـر ورفع شعـارات معاديـة للعروبـة والإسلام في الجزائر[١٢٩] لتضيف إلى انقلابها الأول على الديمقراطية والحكم الاسلامي انقـلاباً

---

(١٢٥) تساءلت جريدة لوموند ديلوماتيك، ١٩٩٢/١/١، هـل ينقذ الجيش الـديمقراطيـة في الجزائـر؟ وكذا أكّد السياسي ميشيل حوبار مطمئناً قومه أن الجيش الجزائري لم يقل كلمته بعد.

(١٢٦) انظر: محمد سرور زين العابدين، «رسالة إلى الجنـدي الجزائـري،» مجلة السنة، العـدد ٢٣ (ذو الحجة ١٤١٣).

(١٢٧) انظر: روبرت فيسك في الملحق الأسبوعي لصحيفة الاندبانديت، ١٩٩٢/٨/١٥.

(١٢٨) «حوار مع رابح كبير،» مجلة المسلمة (نيسان/ ابريل ١٩٩٣).

(١٢٩) الشيخ عبد الحميد بن باديس مؤسس جمعية العلماء ذات الأثر الأعـظم في صياغـة شخصيـة الجزائر العربية المسلمة، حتى غدت قصيدته المشهورة على كـل لسان جـزائري ومـطلعها: شعب الجـزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب.

ثانياً ضد هوية الجزائر وشخصيتها العربية والاسلامية التي ضحى من أجل استعادتها مليونا جزائري، وأحسن صياغتها وتثبيتها الشيخ ابن باديس. وهكذا يعري الكفاح الاسلامي حقيقة النخبة العلمانية في المغرب العربي من كل ثوب تلبست به وازينت، لتواصل مهمة الثأر من الإسلام وأمته، وهي المهمة التي استخلفها المستعمر عليها. مقابل ذلك يرتبط الإسلام - رغم كل ما قيل - بالتراث القيمي الإنساني في التحرر والعدالة والتعددية وحقوق الانسان، مبرهناً أنه مدخلنا الوحيد إلى عالم الحداثة الحقيقية والعزة، ومقابل الاستناد المتزايد للإسلام وتفاعله مع أوسع قطاعات الجماهير وأشواقها وارتباط آمالها به. ترتمي الأقلية العلمانية بشكل متفاقم في أحضان الدولة الأوتوقراطية البوليسية العسكرية التي توشك أن تصبح مصدر شرعيتها الوحيد للحكم، وتلقى الدعم الخارجي في حربها ضد العروبة والإسلام في لقاء صميم مع الاستراتيجية اليهودية التي لا تكاد تميز بين خطاب رموزها وبين خطاب الأقليات العلمانية(١٣٠).

ولم يخرج النصر الباهر الذي حققه الاسلاميون في الجزائر الزعيم الشاب الذي خلف عباس مدني عن حالة الهدوء والاتزان فصرح حشاني عقب الإعلان عن نتائج الانتخابات «ان المشروع الاسلامي هو مشروع الخير والرحمة لجميع الجزائريين، وأن الجبهة على استعداد للتعاون مع رئيس الجمهورية إذا سمح للبرلمان المنتخب أن يمارس أعماله، وأنه لا صحة لما يشاع في الداخل والخارج من أن جبهة الإنقاذ ستمنع التعددية. . مؤكداً على احترام الدستور والعمل في اطار القانون». ورغم أن هناك تصريحات أخرى لا تحمل هذا القدر من الاعتدال والتطمين، بل قد تكون مخيفة مستفزة، إلاّ أن الثابت في الخطاب الإسلامي أنه في علاقة جدلية مع محيطه، وكلما كان هذا الأخير منفتحاً مطمئناً اتجه إلى الاعتدال وقبول التعايش مع الآخرين، وأبدى سماحة أكبر وتمسكاً بأصول العمل الديمقراطي، غير أنه إذا صودرت حقوقهم واستخدم العنف سبيلاً للتعامل معهم، يذكرون جميعاً أن الله قد سنّ لهم الجهاد دفاعاً عن أنفسهم ودينهم، فيسلك البعض هذا الطريق، ويلوذ البعض الآخر بالصبر والمصابرة - وهو سلوك القطاع الأوسع من التيار الاسلامي - ولا يزال المسلكان داخل التيار الاسلامي في حوار ساخن قد يصل إلى ما هو أبعد من ذلك، ولكل منهما سنده من النصوص وتجربة التاريخ وشواهد الواقع. وقد يخيل لبعض الحكام الذين اختاروا الحل الأمني في التعامل مع الحركة الاسلامية أنهم قد حققوا نجاحاً باهراً في القضاء على خصومهم الاسلاميين، أغراهم ذلك بالتبشير بهذا الحل والعمل على تصديره ناصبين، وهم ما أدركوا أن ما يلوح من هدوء ليس ثمرة حزمهم الأمني وإنما هو ثمرة تعقل الحركة الإسلامية ورفضها منافستهم في رد العنف بمثله(١٣١).

المهم أن الجزائر اليوم تدفع من أرواح أبنائها، سواء أولئك الجنود في السلطة أو الشباب الإسلامي، ومن أمن شعبها واقتصادياته وسمعته ثمناً باهظاً، هو نتيجة مباشرة

---

(١٣٠) راشد الغنوشي، «الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي،» الفجر، ١٩٩٣/٤/١٧.

(١٣١) ذكر لي الزعيم التونسي الدبلوماسي الضليع محمد المصمودي في حديث معه: «أن ما تتمتع به تونس حالياً من هدوء لا يعود، حسب رأيه، إلى عدالة النظام أو حزمه الأمني، وإنما إلى تعقل الاسلاميين ورفضهم الاستدراج إلى العنف».

للاستعاضة عن صناديق الاقتراع بصناديق الذخيرة، وإيثار مصلحة الأقلية العلمانية المعزولة عن مصلحة الجماهير الواسعة. ولعل أحداً لم ينس الدور الفعّال الذي قام به خطاب الثنائي مدني وبالحاج طوال سنتين في تأطير ملايين من الشباب المهمّش في إطار العملية الديمقراطية السلمية وإعطائهم أملاً في المستقبل، دون أن تراق قطرة دم واحدة. فكم خسر المجتمع الجزائري والمسار الديمقراطي في المنطقة كلها، وكم خسرت الديمقراطية، وكم خسر العالم بالإذن للدبابات أن تنزل الشارع دائسة على إرادة الشعب وآماله من خلال سحقها صناديق الاقتراع، فاتحة الأبواب أمام أتعس الاحتمالات، بما فيها الحرب الأهلية والصوملة؟ واضعة حكّام الجزائر الحقيقيين في السجون والمعتقلات الصحراوية، وكان حرياً لقوى الأمن والجيش أن تأتمر بأوامرهم، ولكن يبدو أننا لا نزال في حاجة إلى جهاد أعظم على صعيد الفكر والعمل لتعميق قيم الحرية واحترام إرادة الإنسان فرداً أو جماعة، أي تعميق الحس المدني وإيجاد إجماع أوسع حول أرضية فكرية سياسية حضارية أرحب وأوضح وأعمق تقدر معها أمتنا، مقاومة ضغوط الخارج وإغراءاته ونصائحه.

وقريب مما حدث في الجزائر عرفته طاجيكستان، إحدى الجمهوريات الاسلامية في امبراطورية الشيوعية الهالكة، وخلافاً لبقية الجمهوريات غير الاسلامية، حيث وضع الغرب كل ثقله لإقصاء الشيوعيين وحلول الديمقراطيين محلهم، دعم الغرب بكل قوة عودة الشيوعيين ومنع الإسلام من أن يستعيد سلطانه المغتصب، ولم تشذ لفترة غير طاجيكستان حيث أمكن لتحالف ديمقراطي اسلامي أن يفوز في الانتخابات وأن يهب في انتفاضة لطرد الشيوعيين، غير أن الذي حدث هو استنفار عام في المنطقة والعالم فتدخلت روسيا والأنظمة الشيوعية المجاورة للإطاحة بالحكم المنتخب وتنصيب الشيوعيين مجدداً، مرتكبين مجازر وحشية ألجأت ما يزيد على نصف مليون إلى مغادرة البلاد في ظروف غاية في القسوة، كل ذلك لمنع حزب النهضة الاسلامي أن يكون مجرد شريك في الحكم، وذلك بمباركة دولية غير غائبة، يدفع البلد إلى أتون حرب أهلية.

٦ ـ موقف الجماعات الاسلامية الجهادية، ولا سيما في مصر

وهي جماعات يشتد تباينها عن الإخوان المسلمين في المنهج والتصور والأنموذج، كما يشتد نقدها للإخوان، ويتعاظم تأثيرها في الشارع المصري نتيجة الأزمة السياسية والاقتصادية التي تعيشها مصر، المتمثلة في انغلاق الآفاق السياسية، وسيادة النفاق والرشوة والفساد وحتى العمالة في الطبقة القيادية ومن لفّ لفّها، تاركة الشعب يُطحن تحت وطأة الأزمة، الأمر الذي يهيىء لخطاب التدين الراديكالي آذاناً صاغية بتشخيصه الديني الواضح المبسط الجريء للوضع السياسي المتعفن. ورد في منشور للجهاد ما يلي «حال مصر يتلخص في أربع عبارات: حكومة كافرة، وطائفة مرتدّة تساندها، وشعب تائه، وشباب حائر»، ثم يدلل على كل وصف بأدلة تحمل قدراً لا بأس به من قوة الاقناع لدى الوسط الاسلامي، فالدولة كافرة لعدم حكمها بشرع الله واستبدالها له بقوانين مختلطة ملفقة، واستحلال المحرمات وتحريم الحلال، حتى أصبحت الدولة قوادة تحمي البغاء العلني، وتبيح الزنا بالتراضي، وتعترف بإسرائيل وتمنع

الجهاد لتحرير فلسطين، مسقطة فريضة الجهاد، مع أن فتوى سابقة للأزهر تؤكد على تكفير كل من يتعامل مع اليهود أو يبيع أرضه لهم. وكذا تبيح الدولة إدخال الكفار إلى بلاد الإسلام وتمكينهم من قواعد عسكرية. والدستور نفسه لا يعتبر جريمة إلّا ما نص عليه القانون الوضعي. فأين مكان النص المنزل؟ وتعزز النشرة دعواها بأن القضاء المصري في قضية الجهاد الشهيرة اعترف سنة ١٩٨١ بأن القانون والدستور يخالفان الشريعة. وتختم الورقة استدلالها بفتوى للشيخ أحمد شاكر وذلك بقوله أن «الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس هي كفر بواح ولا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينسب للإسلام كائناً من كان في العمل بها أو الخضوع لها أو اقرارها وليحذر كل امرىء على نفسه»، ومن دلائلهم أن الديمقراطية كفر وهم يدعون أن حكمهم ديمقراطي، لأن الإسلام يجعل التشريع لله والديمقراطية تجعل التشريع للشعب.

هذا عن السلطة أما عن أنصارها فمرتدون، قال تعالى ﴿إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين﴾[١٣٢]، فالطائفة المعينة لهم تأخذ حكمهم ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [سورة المائدة: ٥١]، والولاية هي النصرة، فكل من نصر الحاكم بالقول أو بالفعل يلزمه هذا الحكم[١٣٣]. ولقد أفتى نحواً من ذلك بشيء من التفصيل المرحوم الشيخ محمد الصالح النيفر في شأن الأحزاب التي توالي حكاماً يعطلون الشريعة أو يهزؤون بأحكامها ويطاردون دعاتها. من مثل الدعوة لتحدي شريعة الصيام والسخرية من الصائمين أو من أية شريعة إسلامية، فقال رحمه الله «من فعل ذلك مكرهاً أو طمعاً في حظوتهم وهو يعلم أنهم على باطل فهو فاسق، ومن فعل ذلك معتقداً أنهم على الحق فهو كافر، مرتد»[١٣٤].

وتواصل النشرة تشخيصها، فترى في عامة الناس شعباً تائهاً، اختلط فيه الفاسق بالكافر والمسلم، فمن أظهر منهم علامات الإسلام كالشهادتين والصلاة والزكاة كان مسلماً، ومن أظهر كفراً نظر في أمره هل هو معذور بجهل أو إكراه أم لا؟ ونحن لا نتتبع أفراد المجتمع إلّا من دعت الحاجة إلى معرفة حاله كأن يكون من أعوان الطاغوت وجنوده، أو داعياً إلى ضلاله. وعامة الناس دواؤهم الحكومة الاسلامية.

وإن قولنا شباب مسلم حائر، نقصد به الشباب الذي تنازعته الطرق، وأكثرهم لا يعلمون أولويات التوحيد ولا أبجديات الفقه، ومن علم وقف محتاراً أمام ضخامة قضية التوحيد وضراوة الباطل، فتارة يقدم وتارة يجفل، وتارة يتخذ مسالك يتهرّب بها... فهو منفصم الشخصية.

ثم يتدرج المنشور بعد تثبيت تشخيصه الواقع إلى تحديد سبيل تغييره وهو المواجهة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ [سورة الأنفال: ٦٠].

---

(١٣٢) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٨.

(١٣٣) «تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنّة ربانية لا تتبدل،» (سلسلة نشرات المجاهدين في مصر؛ نشرة رقم ١).

(١٣٤) من فتوى وزعها الشيخ محمد الصالح النيفر في تونس سنة ١٩٧٩.

إن دين الله هو التوحيد، والجهاد هو سبيل تحقيقه، وأقل الجهاد الامتناع عن معاونة هؤلاء الحكام الكافرين، والابتهال إلى الله بزوالهم وإعانة المجاهدين على ذلك بكل سبيل.

ويتعرض المنشور على قصره للإخوان المسلمين بالنقد اللاذع بدءاً بالمرشد المؤسس الشيخ حسن البنا إلى الشيخ عمر التلمساني، إلى المرشد الحالي الذي نسب إليه قوله «نريدها ديمقراطية كاملة وشاملة للجميع»(١٣٥)، كما أخذ عليهم زعمهم جدوى العمل لتغيير هذا الواقع بالديمقراطية والعمل داخل البرلمان(١٣٦).

وتتساوق مع هذا التوجه مقالة د. عبد الحميد مطلوب رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الأزهر «لا يوجد في الإسلام أحزاب، فالأصل أن المسلمين وحدة واحدة كما قال الله تعالى ﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ [سورة الأنبياء: ٩٢]. إن الأحزاب لم تظهر في التاريخ الإسلامي إلا نتيجة للحروب والفتن والابتعاد عن شرع الله، وأن الأندلس لم تضع من المسلمين إلا بعد أن تفرّقوا»(١٣٧).

أما عمر عبد الرحمن مرشد جماعات الجهاد (الجماعة الاسلامية) فلا يرى تعدّد الأحزاب حتى في الإطار الاسلامي جائزاً لأنه ليس هناك غير حزبين حزب الله وحزب الشيطان(١٣٨). وعلى إثر الحدث الفظيع، حدث تفجير مركز التجارة الدولي بنيويورك والذي وجهت فيه التهمة إلى عدد من الشباب الاسلامي المشتبه في ارتيادهم مسجداً في نيوجرسي يخطب فيه د. عمر عبد الرحمن اتجهت الأضواء نحو الشيخ، والتقى به مراسل لـ نيوزويك، وأجرى معه حواراً، نورد منه حديثاً متعلقاً بالديمقراطية في الإسلام، جواباً عن السؤال: كيف يجب أن يكون موقف الغرب من الحركة الاسلامية، هل يخاف الغرب من الإسلام؟ قال: «إذا كان الغرب جدياً في رفع شعارات حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية، فعليه ألاّ يخاف من الإسلام بل يجب أن يحبه لأن الاسلام رسّخ مبادىء الحرية والديمقراطية منذ أربعة عشر قرناً، فلماذا يعادي الإسلام؟». «لماذا يضرب الغرب الحركات الاسلامية بالجزائر وتونس ومصر؟ إن الغرب يبذل جهده لتدمير المسلمين في كل العالم»(١٣٩).

وقد يكون الشيخ استعمل مصطلح الديمقراطية على خلاف عادة جماعات الجهاد التي تراها كفراً ربما في معرض الجدل والمحاجة وتوضيح معاني الإسلام لمن يجهلها فيقربها إليه باستخدام ما هو مألوف لديه من العبارات، ولا يكون المقصود عندئذ بالديمقراطية ما هو متداول في الغرب، وإنما بعض معناها مما يتفق المسلمون عليه كالعدل والحرية والمساواة، ومنع الجور، وقيام السلطة على أساس التراضي والإجماع، وليس على أساس الفردية والإكراه حفاظاً على وحدة الجماعة، بدل تأصيل وإثارة الصراع داخلها، ودون أن يتم ذلك ضرورة في إطار التعددية السياسية كما عرفها الغرب.

---

(١٣٥) العالم (٢١ حزيران/ يونيو ١٩٨٢).

(١٣٦) «تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنّة ربانية لا تتبدل،» ص ١٩.

(١٣٧) نقلاً عن: حسنين كروم، في: القدس، العدد ١١٢١.

(١٣٨) المصدر نفسه.

(١٣٩) *Newsweek* (15 March 1993).

وإلى قريب من هذا الموقف ذهبت الحركة الإسلامية في السودان في آخر ما صدر عنها من موقف.

٧ ـ الحركة الاسلامية في السودان وأنموذج الحكم الاسلامي[١٤٠]

ملاحظة: لعل من مظاهر هشاشة ما يسمى بالنظام الدولي الجديد الذي انتهت زعامته ـ إلى حين ـ إلى الغرب بزعامة الولايات المتحدة أن ينتقل بلد كالسودان، معزول جغرافياً، ممزّق اجتماعياً وسياسياً ودينياً، وهو مسرح للمجاعات والحروب الأهلية خلال ثلاث سنوات من حكم الاسلاميين له، من هامش الهامش في العالم الثالث، إلى قلب الأحداث وبؤرة الصراع في العالم، ومحط اهتمام وانشغال وحتى خوف وتوجس النظام الدولي والإقليمي، مما له دلالة واضحة على وجه الضعف في التوازنات الدولية والاقليمية القائمة وراء مظاهر القوة والعظمة والتمكّن والاستقرار! ويتمثّل هذا الضعف في حالة الفراغ الفكري والإفلاس الروحي وانهيار القيم والمثل العليا التي كان يستند إليها النظام الغربي والاقليمي قبل الانهيارات المتتالية التي حلّت به، الأمر الذي يجعل الذعر يستولي على القوى المهيمنة الماسكة بزمام العالم والمستفيدة من استقراره إزاء كل مشروع حضاري جديد يمكن أن يستفيد من حالة الفراغ والإفلاس ليدفع البنى القائمة إلى التفكك، مستقطباً العقول الحائرة والجماهير المتألمة للالتفاف حوله، مزوّداً إياها بمعنى لحياتها قادر على تجميع ما تفكّك من عناصر الشخصية الفردية والجماعية وتعبئتها للبذل والعطاء والفداء والتبشير بنموذج جديد للاجتماع البشري.

ليس وهماً: غير أن المخاوف المتزايدة من المشروع الاسلامي في السودان، ولئن وقع تضخيمها لأغراض غدت واضحة بعد الذي حصل من تضخيم قوة العراق، وهي لا شك أقل خطراً في السودان لأنها تنافس الغرب على أرضيته نفسها، إلّا أنها ليست محض أوهام بالقياس إلى ما ذكرنا من أوجه الضعف والخواء التي عليها النظام الدولي والوضع الاقليمي. وأهم من ذلك بالقياس إلى ما أنجزته الحركة الاسلامية خلال ثلاث سنوات من استلامها الحطام السوداني الذي تناوب عليه حكم عسكري فجّ بلا فكر ولا روح، وحكم ديمقراطي شكلي هو عبارة عن غلاف رقيق مخرق من الحداثة التي تخفي وراءها التخلف والقبلية والإقطاع الديني في أكثر أشكاله انحطاطاً في العالم. الأمر الذي جعل أوسع أرض افريقيا وأخصبها يشقها أعظم أنهار العالم، لا يعرف عنها غير المجاعات والحروب الأهلية، حتى كادت حركة تمرد عنصري مدعومة يهودياً وكنسياً وغربياً أن تتوج في الخرطوم وتحاصر الوطن العربي بإسرائيل أخرى، وذلك آية ناطقة على عجز وعزلة وتعاسة نخبة الحداثة العلمانية السودانية أشد من كل مثيلاتها.

---

(١٤٠) لمزيد من الإطلاع، انظر: حسن الترابي، الحركة الاسلامية في السودان، وحسن مكي، الإخوان المسلمون في السودان.

لم يمر على استلام الحركة الاسلامية هذا الحطام غير ثلاث سنوات، حتى كادت هذه الصورة عن السودان أن تتوارى، فالتمرد أُدِّب بحزم، فتمزق شرَّ ممزق ونزل عن كبريائه صاغراً يطلب الصلح لأول مرة، وتخلّى عن عجرفته المعتادة التي بلغت حد مطالبة شعب السودان أن يتخلّى عن عروبته وإسلامه وعلاقاته العربية إرضاء لعلمانية عنصرية، حتى تضع السلاح، والحياة الاقتصادية التي كانت تقوم على التسوّل انبعثت فيها حياة جديدة سواء على مستوى ارساء البنية التحتية، أو الضبط الإداري، أو تحريك قوى الانتاج وتفعيلها حتى حقق البلد لأول مرة اكتفاءاً ذاتياً في سبع سلع أساسية، وبدأت عملية التصدير وبركات الإسلام تفيض. وثورة مماثلة على مستوى الخدمات الاجتماعية كالتعليم حيث تضاعفت الجامعات، أو الصحة، أو العمل الطوعي. وأخرى على مستوى العلاقات الخارجية، فضبطت استراتيجيته فجعلت من السودان قوة اقليمية مؤثرة في المنطقة كلها بعد أن كانت مجرد مرمى لمشاكل الأجوار. كل ذلك وغيره مما تمّ في الزمن الوجيز، كان بإرادة متوكلة، وفكر اسلامي مجدد وعقل حديث مخطط، فعّل إرث الدين ورصيد الفطرة في هذا الشعب الطيب، موظفاً هذا الرصيد في عملية تنموية شاملة قربت الدولة من الجماهير وجعلتها في خدمتها وتتكلم لغتها، وجعلت الجماهير تستيقظ وتتسلح بالدوافع الدينية والأدوات التنظيمية التي تمكنها من السير قُدُماً نحو استلام مصيرها، فمعالجة التمرد لم تبق عملاً معزولاً تقوم به الدولة عبر جيشها، وإنما شارك الدفاع الشعبي مشاركة فعّالة، فوجد المتمردون أنفسهم لأول مرة في تاريخهم أمام شعب وشباب يتسابق إلى الشهادة، وليس مجرد جيش تقليدي فقير معزول منسي من طرف السادة الحاكمين في الخرطوم، وبذلك انهار التمرد. وكذا العمل الاقتصادي والعمل الاجتماعي أصبح كله نفيراً عاماً.

يقول أ. محمد محجوب هارون عن مشروع الإنقاذ الذي تقوده الحركة الاسلامية «هو مشروع حضاري شامل يستهدف إعادة صياغة الإنسان والمجتمع وإعادة تكييف دور الدولة تجاه المجتمع، والمجتمع تجاه الدولة. إنه مشروع حضاري مضامينه اسلامية ووسائله إعادة تفعيل الدين وتحريك سكونه. وغايته بناء مجتمع اسلامي معاصر في أمثل صورة ممكنة. إنه مشروع يبدأ بالإنسان، والغاية منه تنمية نوازع الخير والإيمان والصلاح، وإضعاف نوازع الشرك والكفر. إن برنامج التغيير لا يمكن أن يتصدى له إنسان فاتر في طاقته الروحية أو الأخلاقية، ضعيف في كفايته المهنية، محدود الخيال، لا تحركه المبادرة الذاتية وتحدّي الواقع اليائس. ولكن الثورة بما استنهضته من همم الرجال والنساء قدمت نماذج تقدمت اختياراً إلى الشهادة ووهبت الروح مُهراً لمشروع التغيير في ملحمة عادت بالسودان إلى عهد المهدويين، ومستحضرة أريج أيام الصحابة. ويبقى مطلوباً أن تنتقل روح الفداء والاستشهاد إلى أروقة المجتمع والدولة. إن ثورة الإنقاذ بصدد بناء دولة سودانية حديثة مستندة إلى إرث وتاريخ اسلاميين».

تشخيص الموروث: انطلق المشروع السياسي من تأمل فاحص للملف السياسي للسودان الحديث منذ استقلاله في أواسط الخمسينيات، فانتهى إلى:

- إن السودان شهد خلال الخمسين عاماً خمس عشرة حكومة، وما من حكومة إلاّ وجاءت نتيجة انتخابات سقطت قبل إكمال دورتها بسبب انشقاق داخل أحد الحزبين الطائفيين، أو بانقلاب عسكري يستدعيه أحد الحزبين. معنى ذلك أن النظام السياسي لم يكن نظاماً حزبياً ديمقراطياً بقدر ما كان نظاماً أوتوقراطياً طائفياً تتحالف فيه الطائفية الدينية

مع الرأسمالية المحلية، مع البيروقراطية، مع النخبة السياسية. في مثل هذا النظام لا توجد مؤسسات داخل الحزب تستطيع أن تعيد الأمور إلى نصابها قبل الإنفلات. لقد كان المجتمع التقليدي مغلقاً لا يساعد كثيراً على النمو الديمقراطي السليم، فصارت الديمقراطية أداة لتزوير الإرادة الشعبية وتدوير السلطان السياسي والاقتصادي بين الطائفتين (الختمية والأنصار) فالحديث عن ديمقراطية ليبرالية في السودان حديث فيه الكثير من المغالطة، وأقرب منه إلى الحقيقة الحديث عن النهج الطائفي وحلفاء الطائفة[141].

ومقابل ما تقوم عليه الديمقراطية الغربية من اجماع وطني لدرجة يكاد ينعدم معها الاختلاف بين العائلة السياسية التي تتداول الحكم، كالجمهوريين والديمقراطيين في أمريكا، أو العمال والمحافظين في انكلترا، الأمر الذي يحقق الاستقرار والتواصل، فإنه لا يوجد في السودان ـ حسب تعبير د. الترابي ـ نظام سياسي تعدّدي قابل للتطبيق. إن السودان ليس شعباً متجانساً، بل هو مزيج معقد من الجماعات العرقية والمنظمات (الطائفية). لقد جرّب النميري الحكم بحزب واحد، ولكنه لم ينجح[142] في فلسفته وأجهزته وتقليده للدول الأوروبية التي أنشأته، وهذه اشكالية من اشكاليات الانتقال بالمجتمعات الاسلاميةُ ومنها السودان نحو الحكم الاسلامي، إذ كيف تستطيع طليعة اسلامية ما أن تدير دولة حديثة، أي أن تسيّر جهازاً بيروقراطياً عريقاً يرتبط مفاهيمياً ومصلحياً بالقوة الأجنبية المعادية، وتسخّره لتوطيد أركان الإسلام وتربطه بأصوله في الاعتقاد والاجتماع «إن الأعمال التي تقدم بها المحدثون من الإسلاميين معظمها يقع في إطار الأدب الاعتذاري والمرافعات العامة عن مبادىء الإسلام». ولذلك «فليس أمام رجل الدولة المسلم إلّا أن يلج باب الاجتهاد الواسع، ففي اجتهاده ـ إن أصاب ـ يكون قد فتح باباً واسعاً للنهضة الاسلامية العالمية[143]، وإنه لمن مصلحة البشرية أن تعطي للناس الحرية ليطوروا نماذج مختلفة».

ما هو النموذج الاجتهادي؟ الطريق الثالث

إنه الطريق الذي يتجاوز ويطوي ملف التجربتين الفاشلتين في تاريخ السودان، اللتين أوشكتا أن تطيحا به إلى الأبد. أي النظام العسكري والنظام التعددي. إنه طريق الديمقراطية الشعبية التي تتم ممارستها عبر نظام المؤتمرات الشعبية وهو محاولة لخلق نموذج يحقق المثال ويستلهم واقع البيئة السياسية، وهو يقوم على هيكلية مشابهة لنظام المؤتمرات الشعبية الليبية وإن لم تكن مطابنة له. فالافتراض الأساسي الذي يقوم عليه هو أن كل

---

(١٤١) التيجاني عبد القادر حامد، «السودان وتجربة الانتقال إلى الحكم الاسلامي،» قراءات سياسية، السنة ٢، العدد ٣ (صيف ١٩٩٢).

(١٤٢) حسن الترابي، «الإسلام والديمقراطية، الدولة، والغرب،» قراءات سياسية (خريف ١٩٩٢).

(١٤٣) حامد، المصدر نفسه.

لقد أكدت دراسة عبد الوهاب الأفندي للدولة الحديثة في السودان ونظائرها حقيقة «أن الدولة القطرية هي صناعة امبريالية من أجل تمكينها من استمرار هيمنتها الاقتصادية واستنزافها خيرات وموارد العالم الثالث»، من عرض محمد محجوب هارون لأطروحة الأفندي:

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal Books, 1990).

الشعب أعضاء في المؤتمرات التي تجتمع فتصعد ممثليها للمستويات الأعلى إلى حد بناء المؤتمر القومي. واختلافاً عن التجربة الليبية لا يوجد في النظام السوداني موقع لما يعرف باللجان الثورية، وذلك منعاً لوجود مراكز قوى من المخلصين وأهل الحظوة، ولا توجد لهذا النظام أمانة عامة منعاً لتكريس المركزية والنخبة، ولضمان توفير الشورى المتخصصة بنشر النظام لمؤتمرات تخصصية قطاعية (الشباب، المرأة).

إن نظام المؤتمرات سعى إلى توفير معادلة تقوم على الحرية والانضباط، وهو مشروع أصيل، ولكن مما يستوجب الاهتمام أن بناء مشروع حضاري شامل هو صفقة تغيير شاملة لا عملية تجزئة وتطوير الواقع الاجتماعي ككل في حركة متكاملة ومنسجمة. إن بناء النظام السياسي دون الشروع في خفض معدلات الأمية مشكوك في نجاحه، والسعي إلى بنائه دون تطوير الأوضاع الاقتصادية القاعدية محاولة لتسيير المركبة بإطار واحد، أو دون القدرة على اجتذاب الناشطين سياسياً في الريف والمدينة، والسعي إلى تطوير ادراكهم في اتجاه القومية لا الحزبية. إن التغيير مسيرة لا ضربة قاضية، إنه تطوير المناخ السياسي الراهن باتجاه درجة عالية من الإجماع القومي، وهو شرط لتوسيع الخيارات في المشاركة السياسية. والمنظّرون لهذا المشروع لا يتحدثون عن بناء كامل يسعون إلى تجسيده على الأرض، وإنما يتحدثون أكثر عن تجربة، وحتى عن مرحلة انتقالية يحقق فيها العمل التنموي الشامل قدراً معقولاً من التماسك والوحدة والإجماع ويتخفف من الطائفية والانقسام ويضيّق بوابات التدخل الخارجي. والذي خبر مثلي الحركة الإسلامية السودانية عن كثب ـ ولئن كان غير مطمئن تماماً لهذا النموذج، مهما كانت الضمانات، لما فيه من مغامرة وارتياد للمجهول ـ فإني مع ذلك مطمئن لا سيما غياب نجاح تجربة ليبرالية اسلامية واحدة إلى خصوبة الفطرة في السودان، وجرأة الفكر الإسلامي السائد وحيويته المتجدّدة ومنزعه العملي، وتقاليد الشورى المعمّقة وحزم النظام الإداري ودقته لدى الحركة الإسلامية، الأمر الذي ينأى بالمشروع عن الوثوقية الدغمائية والإتكاء المريح المهلك على التاريخ والتعويل على إطعام الناس وملء فراغاتهم بالشعارات البرّاقة، فضلاً على أن أصحاب المشروع لا يقدّمونه على أنه مشروع ناجز وإنما يتكامل ويتجدّد ويعدّل من نفسه باستمرار وهو لا يزال يبني نفسه حتى يستوي على صورته المرجوّة المعبّرة، أو هي في طريق تعبيرها عن شريعة الإسلام ومقاصده الخالدة، وروح العصر المتجدّدة، ومقتضيات البيئة ومواريثها، ومتطلبات التحديات المطروحة... وتشجيع توفير مزيد من الحرية.

إن ثورة الإنقاذ قد تكون بصدد بناء دولة سودانية حديثة مستندة إلى إرث وتاريخ إسلاميين، وآخذة بأسباب التقدم المادي مما أسفرت عنه خبرة المجتمع الإنساني[144]. ولا تكتمل صورة هذا النموذج إلاّ من خلال إبراز حرص القائمين عليه على تأكيد تباينه، ليس فقط مع الأوضاع السابقة: عسكرية وديمقراطية، وإنما أيضاً وأساساً مع نموذج الدولة الشمولية كما عرفت في التجارب الشيوعية أو حتى العربية وكذلك في العالم الثالث، وذلك

---

(١٤٤) El-Affendi, Ibid.

أكثر من تباينه مع النموذج الديمقراطي الغربي. فمع أنه يتباين مع النموذج الديمقراطي الغربي في رفضه فكرة التعدّد الصراعي، والعلمنة والطبقية، فإنه يؤكد فكرة أساسية في النظام الغربي والنظام الإسلامي الموروث على حد سواء هي فكرة المجتمع المدني أي استقلال المجتمع عن الدولة وتحجيمها إلى أبعد الحدود بما يذكّر بالمثالية الماركسية الحالمة باختفاء الدولة جملة، ذلك لأن المجتمع ـ كما يقول الترابي ـ هو المؤسسة الرئيسية في الاسلام وليست الدولة، فالعلماء والشريعة يقيدان الحكومة، ولكن القانون الاستعماري أطلق سلطة الحكومات، وكذلك فإن القرآن يؤكد على الأفراد وليس على الحكومة، فيجب أن تكون الحكومة محدودة لأن سلطتها غير مطلقة، وهي لا تتدخل في دين أي شخص أو ممارسته الدينية، وهذا الحد من السلطة شبيه بالليبرالية وبالرؤية الماركسية للدولة المتلاشية.

لقد كانت الحكومات الاسلامية ذات طبيعة سلالية محدودة بدليل أن التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية كانت تقوم عن طريق أوقاف ومؤسسات غير حكومية[145]. وهكذا يرنو هذا النموذج إلى التباين أكثر من الحكم الشمولي في كل أشكاله سواء تلك القائمة على الإقطاع الديني (الطائفية) أو القائمة على حكم العسكر والبوليس، سواء كانا مباشرين أو مغلفين بنظام الحزب الواحد والمؤسسات الدستورية الشكلية، أو حتى مع نظام التعدد سواء في صيغته الشكلية الزائفة القائمة في العالم الثالث حيث لا مجال للحراك الاجتماعي والتداول على السلطة، أو في أشكاله الليبرالية الغربية حيث تنحصر دوائر القرار في فئة قليلة من مراكز الضغط والنخبة. إن هذا النموذج الذي لم تتضح معالمه تفصيلاً هو في جوهره أقرب إلى التجربة الغربية الليبرالية، وإن رفض فكرتها الصراعية وفلسفتها المادية ونخبويتها السياسية والاقتصادية، فإنه يستمد منها فكرة التنظيم والمؤسسات لتقوية كيان المجتمع على حساب الدولة، وإعطاء الشورى الإسلامية أداة تنظيمية ظلت تفتقدها، وهو بذلك يمكن أن يكون أكثر ليبرالية من الأنموذج الليبرالي ذاته بما يجعل مثله الأعلى قريباً من مثالية الماركسية أو بعض فرق الخوارج في تلاشي الدولة وقيام المجتمع البشري بنفسه، لا سيما والإسلام يكاد يجرّد الدولة من سلطتها التشريعية الأصلية وهي جوهر الدولة الغربية، ويجعلها مجرد جهاز تنفيذي بسيط ينهض بما يعجز المجتمع عن النهوض به، ويساعد المجتمع على الاكتفاء بنفسه وتحقيق مزيد من الاستغناء عنه. غير أنه من السابق لأوانه الحكم على هذه التجربة، في هذا الزمن الوجيز من ولادتها رغم ما أنجزته على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والوطني العام، ويبقى مستقبلها معلّقاً بمدى قدرتها على توسيع دائرة الحرية والمشاركة، وتأليف إجماع وطني جديد، وإشعاعها على محيطها حتى تغالب الكيد الدولي وأعوانه في المنطقة، وتحافظ على تميزها واستقلال قرارها.

٨ ـ مواقف مفكرين رافضة الحزبية

لا حديث لنا هنا عن الجماعات الرافضة للعمل السياسي جملة، فهي إن اعتبرت رفضها مسألة مرحلية قد يكون لها وجه حق، وإن رفضته على الاطلاق سقطت في مقولة

---

(١٤٥) الترابي، «الاسلام والديمقراطية، الدولة، والغرب».

العلمانية، مقولة الفصل بين الدين والسياسة، وإنما حديثنا عن الجماعات والمفكرين الذين يرفضون اطلاق وصف الحزب على تجمعاتهم أو يرفضون العمل السياسي في الأطر القانونية، وهؤلاء ليسوا بالقليلين.

ولذلك قلّ من الجماعات الاسلامية حتى المنشغلة بالمسائل السياسية من رضيت وصف الحزب، فالعلاّمة أبو الأعلى المودودي رغم قبوله بحق التجمّع في الدولة الاسلامية على اعتبار «أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الانسانية، ولذلك فمن الممكن أن تظهر في الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة مدارس مختلفة يتقارب دعاتها على أي حال في ما بينهم. كما اعترف الإمام علي (رضي الله عنه) بحق الخوارج في الاجتماع طالما لم يعمدوا إلى الإكراه وفرض نظريتهم»[١٤٦]، رغم ذلك فقد كان حرصه شديداً على وحدة الأمة ووحدة مجلس الشورى، فمنع التحزب على أعضاء الهيئة الشورية، بل ذهب في الدستور الإسلامي أبعد من ذلك، فدعا إلى أنه ينبغي التخلّص من النظام الحزبي الذي يدنّس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية، الذي من الممكن فيه أن تستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة، وتنفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها انتصاراً دائماً من الأهالي ثم تفعل في البلاد ما تشاء بتأييد من هؤلاء وانتصارهم بالرغم من مساعي الجمهور في كبحها[١٤٧].

وقد لا نجد سبيلاً إلى التوفيق بين دعوة الشيخ المودودي للتخلص من النظام الحزبي في فترة متقاربة مع دعوة الشيخ البنّا وبين تأسيسه جماعته - وإن لم يطلق عليها حزباً، لكنها شاركت أكثر من مرة في المعارك الانتخابية وكان لها ممثلون في البرلمان - فهل يكون ذلك القبول هو من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع دون أن يعني ذلك ضرورة الاعتراف بمشروعيته؟ ولكن على فرض صحة هذا التأويل هل تجيزه الأخلاق الاسلامية؟ لا نرى لذلك وجهاً. ولقد مرّ بنا ما انتهى إليه تطور الاخوان المسلمين إلى القبول بالتعددية ورفض أي ازدواج في الموقف بين مرحلة التمكن وما قبلها.

- أما المفكرون الإسلاميون الرافضون لمبدأ الحزبية في الدولة الإسلامية وإن تناقص عددهم، فهم قائمون في الساحة يذودون عن وجهة نظرهم ونكتفي هنا بالإشارة إلى اثنين:

أ - د. صبحي عبده سعيد، ينتهي من تتبعه تجربة الحكم الإسلامي الأولى أن نشأة الأحزاب جاءت ثمرة طبيعية لخروج المجتمع الإسلامي على أصول منهجه ووقوع المسلمين بين أيدي حكّام غير قادرين على ردّ كل أمر لصراط الله المستقيم بحزم لا يلين، أو في أيدي حكّام مارقين، فظهر التحزّب في المجتمع كدليل على اعوجاجه، والنتيجة أن الشورى كرأي ومعارضة، على هذا الأساس وكأصل من أصول الحكم في الاسلام تظل حقاً لكل فرد يكشف عنها بالممارسة الفردية من دون حاجة إلى استقطاب أو تجمع، لأن الإسلام لا يعرف لعبة الكراسي وصولاً إلى الحكم، ومن ثم فالشورى ليست بحاجة إلى أحزاب سياسية، وإنما

---

(١٤٦) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ١٨٧.
(١٤٧) المودودي، تدوين الدستور الاسلامي، ص ٦٢.

بحق في حاجة إلى تربية إسلامية تعود بنا إلى وحدتنا كأمة واحدة اجتمعت على أصرة العقيدة، ولا ترى لها راية غير راية الله، وحزب الله بمنظوره الإلهي ومفهومه الإيماني[148].

ب ـ كليم صديقي، مفكّر اسلامي باكستاني هاجم بشدّة في أحد كتبه ما أسماه بالأحزاب الاسلامية وخاصة «الاخوان المسلمين» والجماعة الاسلامية بباكستان، ناعياً عليهما أخذهما بالفكر الغربي في الفلسفة والتنظيم، إذ يعتبر كليهما قد حاد عن منهج الإسلام في الثورة والقيادة، ولذلك ظلتا معزولتين عن هموم الجماهير غير قادرتين على تعبئتها بفعل عدم تمثيلها لنموذج القيادة النبوي وتجسيد مفهوم حزب الله. وفي هذا التيار المعتبر في المدرسة الاسلامية المعاصرة ـ وإن يكن أقلية ـ تندرج مواقف جماعات سلفية وجهادية وقوى تقليدية.

الخلاصة: إن الفكر السياسي الرافض الحزبية، ورغم انحساره على مستوى التنظير لا يزال يمثّل في تقديرنا العقلية السائدة في الوسط الاسلامي، والتي تتلخص في تأويل خاص لأثر مشكوك في صحته، هو الاخبار عن افتراق الأمة إلى أكثر من سبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة، فكل جماعة تنطلق في عملها من اعتبارها المقصودة بالفرقة الناجية والبقية في ضلال مبين. وحتى لو صحّ هذا الأثر فالفرقة الناجية هي عموم الأمة المعترفة بالمرجعية العليا للوحي وإن اختلفت في الاجتهاد.

ولا شك أن علاقة بشرية تنطلق من هذا المنطلق لا يمكن أن تنتهي وتستريح إلّا بإعدام أحد طرفي العلاقة أو هما معاً، ولذلك ترى التعايش بين الجماعات الاسلامية عسيراً، والحوار بين الإخوة صعباً، والشورى تكاد تكون مغلقة. ومع ذلك فالساحة الاسلامية تشهد تطوراً لا بأس به في اتجاه الاعتراف بالتعددية السياسية سواء بفعل التجارب المريرة للاستبداد السياسي التي كانت الحركة الاسلامية أكبر ضحاياه، أو بفعل تصاعد الموجة الديمقراطية في العالم، وتنامي تيار الفكر الاسلامي الديمقراطي. ورأينا أن القسط الأكبر من استمرار فعالية اتجاه التشدّد في الفكر الاسلامي تتحمل مسؤوليته أوضاع القمع السائدة في النظام العربي، ومع ذلك فإن تيار الاعتدال هو الأوسع سامعاً في الشارع الاسلامي، وهو الذي يستقطب القطاعات الأوسع من الجماهير.

٩ ـ الجيل الرابع

حاول الجيل الرابع من أجيال الحركة الاسلامية المعاصرة[149] تجاوز جملة من معوقات الحركة، مستوعباً كسبها عبر كل أجيالها، إن على مستوى الاعتقاد السلفي الرافض للتقليد والمصرّ على أولوية النص ومشروعيته العليا، أو على المستوى السياسي الاجتماعي بالتأكيد على الشورى لا كمجرد ممارسة فردية بل كأساس للدولة، وحق التجمّع والمشاركة السياسية والثقافية والاقتصادية. إنه احتفظ من الجيل الأول بصفاء الاعتقاد السلفي، ومن الجيل الثاني

---

(١٤٨) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الاسلامي، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(١٤٩) الهاشمي حامدي، «قضايا الجيل الثالث،» العالم، العدد ٢٢٢ (١٤ أيار/ مايو ١٩٨٨).

بجرأة الطرح الاسلامي وواقعيته في مواجهة الغزاة، ومن الجيل الثالث بإيمانه المطلق بصلاح الإسلام بديلاً حضارياً عن الغرب مستوعباً إياه، وبوحدة الأمة في مواجهة الهجمة الصهيونية الغربية.

ولقد صاحب بروز هذا الجيل انحسار هائل وهزائم فاضحة للمد العلماني على المستوى السياسي والفكري. ويمثل انهيار الأنظمة العربية في عام ١٩٦٧ وغزو بيروت في عام ١٩٨٢ وغزو الخليج سنة ١٩٩٠ هزيمة للأنظمة العربية يمينها ويسارها، وتجسيداً حيّاً لفشل المشروع النهضوي على طريق التبعية للغرب الرأسمالي أو الماركسي. وكان من الجهة الأخرى اكتساح المد الاسلامي للجامعات ومراكز العلم والحداثة وميادين النضال، واندلاع الثورة الايرانية والأفغانية، والمد الاسلامي في السودان والشمال الافريقي وغيرها، وتراجع كثير من المفكرين عن مواقعهم السلبية من الاسلام بعد أن اكتشفوا صورته الحقيقية. كان كل ذلك محطات كبرى لمسيرة الجيل الجديد من المفكرين الاسلاميين. هذه المسيرة المباركة التي رغم ما تزال تعانيه من معوقات داخلية ومحن تنصب عليها بكل شراسة من الخارج، فإنها لا تفتأ تؤكد أبعاد الإسلام الثورية التحررية وجدارته قيادة الجماهير وبناء الحضارة والدولة، وإن الجماهير في اطار الشريعة هي صاحبة السيادة والسلطة، وأن لا وصاية لأحد على الأمة.

لقد نما وتدعّم وسط الجيل الرابع من المفكرين الاسلاميين اتجاه التخصص في الدراسات الاسلامية، سواء في ميدان القانون الخاص أو القانون العام وخاصة الدستوري منه، ولا شك أن ريادة الدكتور السنهوري وضياء الدين الريس والمودودي لهذا الجيل في الدراسة المتخصصة لموضوع الدولة الاسلامية ريادة واضحة، إلى جانب ثلّة طيبة من رجال القانون في الجامعات المصرية وغيرها، حتى غدت مادة الدولة الاسلامية والاقتصاد الاسلامي والادارة الاسلامية مواد عادية في كليات الحقوق والاقتصاد والعلوم السياسية والادارية، تعتمد منهج المقارنة مع النظريات الغربية وتنتهي من خلال تقنيات المنهج العلمي لإثبات تفوق الفكر الاسلامي وقدراته الهائلة على حل مشكلات العصر، لقد تحوّل عدد لا بأس به من رجال القانون الذين كانوا حتى السبعينيات مجتهدين في نشر الفكر السياسي والقانوني والاقتصادي والاداري الغربي، تحوّلوا إلى روّاد الفكر الاسلامي، وتربّى على أيديهم جيل من المفكرين الاسلاميين المتخصصين.

إن السائد وسط هذا الجيل حول موضوع الأحزاب هو:

ـ الإقرار للإنسان بحقوق ثابتة تستمد مشروعيتها من الله خالق الإنسان.

ـ إن الاختلاف أصيل في طبائع البشر[١٥٠]، والإقرار للإنسان بحق، هو إقرار له بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير والتجمّع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١٥٠) «الخلاف في الشريعة الاسلامية،» في: عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية (بغداد: مكتبة القدس؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ٢٧٩.

ـ إن الشريعة ولئن أقرّت بحق الاختلاف فقد اشترطت أن لا يكون في الدين، أي في أصوله الثابتة، وأن لا يكون على حساب المودة والأخوة، وإلاّ غدا مذموماً مشؤوماً.

ـ إن العدد الأوفر من مفكري هذا الجيل من المسلمين قد أكّدوا على أهمية الأحزاب في تنمية المشاركة السياسية للجماهير والتعبير عن ارادة الأمة وتقويتها سواء من أجل مواجهة الاستبداد الداخلي أو العدوان الخارجي، ولكنهم يقيّدون هذا الحق بألاّ تجور هذه الحرية على عقيدة الأمة أو أن تهدد أمنها واستقلالها. على اعتبار أن الدولة الاسلامية دولة ذات أساس وهدف عقائدي، فهي إنما نشأت بالإسلام ولخدمته وتوفير صالح المحكومين، فما ينبغي للوسيلة أن تعود على أصلها بالبطلان، وأن الوصف الديني في هذه الدولة يختلف عن الوصف الديني في دولة أخرى تعتبر الدين مسألة شخصية، بينما هي تعتبر أوصافاً أخرى كالملكية أو الجمهورية أو التوجّه الاشتراكي أو اللغة أوصافاً رئيسية تدخل في باب النظام العام لتلك الدولة. إن الدولة الاسلامية تقرّ المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، ولكنها تعتبر الوصف الديني أساساً صالحاً للتمييز في المسائل التي تتعلق بالدين. ذلك هو نفسه من مقتضى المساواة، لأن فرض مقتضيات دين على من لا يؤمن به ـ كمنع غير المسلم في الدولة الاسلامية من شرب الخمر مساواة له بالمسلم ـ ليس من المساواة في شيء، كذلك المبايعة أو التعاقد مع كافر لحماية الإسلام ليس عدلاً، والسماح بنشوء جماعة تستهدف الإطاحة بالبنية العقائدية للدولة أو تقوم على أساس الولاء لأعداء الأمة ليس من العدل والمساواة، وإنما هو الجور على حق الأغلبية بل أكثر من ذلك هو اعتداء على الهوية والروح العامة للشعب، لأن الشعب ليس مجموعة أفراد التقوا في نزل واضطرتهم مقتضيات التعايش أن يضعوا مجموعة تراتيب تحفظ تعايشهم، بل الدولة كيان معنوي ذو هوية خاصة[١٥١]، قد يعبر عنها رجال القانون الدستوري بالنظام العام. على أن الدولة لا استقرار لها دون بروز اجماع حول ثوابت تعطي الدولة عقيدتها وهويتها ورسالتها، وترسم قانوناً أو واقعاً لدائرة الحرية والتداول على السلطة، دون أن يمنع ذلك من وجود جماعات هامشية. هكذا فما ينبغي أن يطلب من الشعب أن يشجع على نشأة ما يتهدد كيانه.

١٠ ـ المواطنة عامة وخاصة

للإنسان في الدولة الاسلامية أيّاً كان مذهبه وجنسيته، حقوق ثابتة في العيش الكريم ـ تقدم ذكرها ـ ولكنه يملك حق الاختيار في أن يؤمن بأهداف الدولة والأسس التي قامت عليها ويمثل الإسلام عمودها الفقري، أو أن يرفض ذلك. فإن آمن بها وكان مسلماً فليس له ما يميّزه عن اخوانه المسلمين غير مؤهلاته، وإن اختار الرفض فهو مجبر من أجل اكتساب حقوق المواطنة أن يوالي الدولة ويعترف بشرعيتها فلا يتهدّد نظامها العام بحمل السلاح في وجهها أو موالاة أعدائها.

(١٥١) انظر حديث لراشد الغنوشي أجرته معه جريدة الرأي (تونس) سنة ١٩٨٤، والحوار المطوّل الذي أجراه معه الصحفي قصي درويش (كتاب يصدر قريباً).

ولكن مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلّا بدخوله الاسلام، أي يظل متمتعاً بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه[١٥٢]، محروماً من حقوق يتمتع بها المسلم كتولي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)، ولكنه من جهة أخرى يعفى من واجبات مطلوبة من المسلم، كالامتناع عن محرمات معينة، وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة، وهو مبدأ أساسي مرعي في الدولة الاسلامية، وإنما هي من مقتضياته.

ونحن لا نعلم دولة في الدنيا قديمة أو حديثة خلت دساتيرها جملة في مسألة تنظيم حقوق المواطنة، ومنها الحريات العامة كحرية تكوين الجمعيات من وضع قيود معينة من شأنها حفظ كيان الدولة أو حرية المواطنين وحق الأغلبية في أن تصبغ الحياة العامة بصبغتها. ففي المادة الرابعة من الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٥٨ نصّ على أن الأحزاب والتجمعات تسهم في الإعراب عن الموافقة، وتشكّل وتمارس نشاطها بحرية، وعليها أن تحترم مبادىء السيادة الوطنية ومبادىء الديمقراطية[١٥٣]. والدستور المصري الحالي يشترط على الأحزاب أن لا تخالف الشريعة الاسلامية.

وإذا كانت المواطنة في الدولة تكتسب ـ كما تقدم ـ بتوفر شرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الاسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج اقليم الدولة ـ أي مجال سيادتها ـ وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في اقليم الدولة وأعطى ولاءه لها. وهذان النوعان من المواطنة الخاصة تكسب صاحبها حقوقاً هي دون حقوق المواطن الذي استكمل الشرطين، وكل منهما يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى اقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، فإذا آثر غير ذلك تحمّل بالطبع مسؤولية اختياره.

ولقد تقدم الكلام على هذه الحقوق. وإذا كان المسلم خارج اقليم الدولة لا يملك غير حق النصرة في حدود امكانات الدولة فإن غير المسلم «الذمّي» يملك إلى جانب النصرة سائر الحقوق التي يملكها المسلم، عدا شغل المواقع ذات المساس المباشر بهوية الدولة وطبيعتها الاسلامية، مع ملاحظة أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقاً للمواطن، وإنما هي أعباء وتكاليف.

ولقد لفت نظر المؤرخين الأوروبيين الذين درسوا تاريخ الحضارة الإسلامية ظاهرة غريبة لا نظير لها في حضارات أخرى هي كثرة الرجال غير المسلمين ذوي النفوذ في جهاز الحكم الاسلامي، يقول آدم متز: «من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين

---

(١٥٢) ذهب الاجتهاد في السودان إلى أبعد من ذلك فأقرّ للأقاليم ذات الأغلبية المسيحية أن تختار في تنظيم حياتها المحلية قانوناً غير الشريعة الاسلامية.

(١٥٣) باكتيت، النظام السياسي والاداري في فرنسا، ص ١٠٥، وصلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٣).

في الدولة الاسلامية، فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الاسلام[154] وكان تشكي المسلمين من ذلك كثيراً».

ويقول المؤرخ الأمريكي درابر: إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى المنظورين ومن اليهود على مجرد الاحترام، بل فوضوا لهم كثيراً من الأعمال الجسام ورقوهم إلى المناصب في الدولة، حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسته فكانت مفوّضة أحياناً إلى النسطوريين وإلى اليهود تارة أخرى[155]، واستوزر عدد من الخلفاء عدداً من اليهود والنصارى.

كيف لا، وقد أمنت كل شعوب الدولة الإسلامية في ظل الإسلام على اختلاف دياناتها وألوانها فتفتقت مواهبها وأحيت ثقافتها وتراثها وساهمت مساهمة فعّالة في صنع الحضارة الاسلامية، حتى إن النزهاء من مؤرخي اليهود يعترفون أن عصر الحضارة الإسلامية بالأندلس مثلاً ـ كان العصر الذهبي لليهود، يقول سيمون دينوه في كتابه **تاريخ اليهود** «لأول مرة يتمكّن قسم من الشعب اليهودي من التمتع بحرية الفكر، وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر بلغ تطور الفكر اليهودي في القرون الوسطى قمة النجاح»[156]. أما الدولة الغربية المعاصرة فرغم ادعائها المساواة والتحرّر من التمييز الديني فإن ملايين المسلمين من مواطنيها، رغم بلائهم في تحريرها وتعميرها، مثل مسلمي فرنسا، فإنهم لم يضمنوا بعد حتى حقوقهم الشخصية كحق الحياة والحرية الدينية بإقامة المساجد وحمل نسائهم الحجاب، مما لا يبقي مجالاً للحديث عن حقوقهم السياسية، وتوليهم الوظائف الكبرى. فليس من بين أكثر من عشرة ملايين مسلم في أوروبا الغربية وزير واحد أو وكيل وزارة ولا نائب واحد في البرلمان الأوروبي، والسفير الغربي المسلم الوحيد السيد مراد هوفمان قامت ضجة كبيرة في ألمانيا ضده بسبب تأليفه كتاباً، نصرة للإسلام **الاسلام هو البديل**، وطالبوا بعزله من منصبه كسفير لبلاده. بينما لم يثر ضجة ولا مثل مشكلاً في أوساط الرأي العام الاسلامي تولي مواطنين ينتمون إلى الأقلية المسيحية في مصر والعراق وسوريا مناصب رئيسية في الدولة، وزراء وسفراء وحتى رؤساء لوزارات.

١١ ـ وضعية الأحزاب غير الاسلامية في الدولة الاسلامية

هل يملك مواطنو الدولة الاسلامية غير المسلمين ممن أعطوا ولاءهم للدولة الاسلامية أيّاً كان مذهبهم ولو كانوا من عبدة الأوثان كما هو المشهور من مذهب مالك ـ كما نقله عنه ابن عبد البر ـ هل يملكون حق تكوين الأحزاب وخوض الانتخابات للوصول إلى الحكم؟

ما ينبغي أن نغفل عن المذهبية العقدية السياسية للدولة الاسلامية. ومقتضى ذلك أن

---

(١٥٤) آدم متز، **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٦٧. نقلاً عن: حسن الزين، **أهل الكتاب في المجتمع الاسلامي** (بيروت: ١٩٨٦)، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٥٥) الزين، المصدر نفسه.

(١٥٦) جان بول سارتر، في: **الأزمنة الحديثة**، العدد ٢٥٢.

تخضع سائر التجمعات والهيئات لمبادىء الإسلام وتوجهاته، وليس أمام غير المؤمنين بالإسلام إلاّ أن يسلموا ليتمتعوا بالحقوق العامة للمواطنة، ومنها الارتقاء إلى حق رئاسة الدولة الاسلامية أو رئاسة مجلس الشورى أو قيادة الجيش أو رئاسة مجلس القضاء الأعلى مثلاً، فإن اختاروا غير ذلك فهم وما اختاروا، شريطة أن يعترفوا بحق الإسلام دين الأغلبية في تنظيم وتوجيه الحياة العامة، وأن لا يعملوا على اعاقة عمله ولهم بعد ذلك أن يؤلفوا الأحزاب للمطالبة بالحقوق التي تتيحها شريعة الإسلام كتمثيلهم في مجلس الشورى ورفع المظالم عنهم، ولهم أن ينتموا إلى الأحزاب الاسلامية(١٥٧).

هل يدعون المسلمين إلى مذاهبهم؟ قد منع البعض ذلك لما فيه من فتنة المسلم عن دينه وايقاعه في الردّة، وهو رأي أغلب المفكرين الاسلاميين، ولم يرَ من ذلك بأساً البعض الآخر، وقد ذكرنا منهم العلاّمة المودودي والشهيد الفاروقي، ونحن مع هذا الرأي شريطة التزام الجميع بالآداب العامة في الحوار. ذلك أن إقرار أحد على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحق الدفاع عنه لإظهار محاسنه ومساوىء ما يخالفه، وذلك جوهر عمل كل داع، استمالة الآخرين عن طريق ابراز محاسن دعوته ومساوىء ما عليه الآخر.

ولا خوف على دين الحق من خوض المعارك الفكرية مع مختلف تيارات المادية والمذاهب الفاسدة، على ملأ من الناس، كشاشات التلفاز، كما ذكر ذلك الشيخ القرضاوي في إحدى محاوراته. وإذا كان الإسلام قد قدر أن يدافع عن نفسه وأهله قلّة مستضعفة وخصومه يملكون أجهزة الدولة، فكيف يخشى عليه وقد غدا المذهب الموجّه للحياة العامة وأساس التربية والتشريع؟(١٥٨).

إذا كان هناك من خطر حقيقي نخشاه على الإسلام فهو جمود العقول واستبداد السلطان. أما الحرية فخير وبركة ومقصد عظيم من مقاصد الإسلام تنتفي باختفائها انسانية الإنسان ويتعرض دين الله لأشد الأخطار.

إذن حسب هذا التصور يمكن للأحزاب على اختلاف توجهاتها غير الاسلامية أن تنشأ في الدولة الاسلامية بشرط الولاء للدولة الاسلامية لتساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب... مشروع الحضارة الاسلامية ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...﴾(١٥٩). ونحن نعتقد أن ليس لهذا الاختلاف حول

---

(١٥٧) قد تقدّمت فتوى الشيخ مصطفى مشهور حول حق النصارى، مثلاً، الانتماء إلى الأحزاب الاسلامية أو تكوين أحزاب خاصة بهم.

(١٥٨) كشفت وقائع الانتخابات في أكثر من بلد اسلامي كالأردن والسودان وتونس والجزائر عن اضمحلال وزن جماعات الإلحاد والعلمنة رغم ما يملكون من وسائل الانتشار والدعم، ذلك والحركة الاسلامية ناشئة ومضطهدة في الأغلب فكيف لو كان سلطان الدولة التوجيهي والاجتماعي في يدها، هل يجرؤ تيار على مواجهة ضغط الرأي العام واعلان إلحاده، الأمر الذي يؤكد مدى ما يمكن أن تحققه الحرية من تأطير للمجتمع في اطار قيم الاسلام. فما تبقى غير حالات فردية ومجموعات صغيرة يتكفل المجتمع المدني بعلاجها.

(١٥٩) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

شرعية وجود أحزاب غير اسلامية في دولة اسلامية من أثر يـذكر عـلى صعيد الـواقع طـالما أن جملة الأحزاب العلمانية اليوم تعلن انتماءهـا للإسـلام. . . فإذا تمـرّدت عليه تعـرّضت للعزلـة والهامشية. . . ووجودها عـلى السطح عنـدئذ أقـل ضرراً من عملها في السر. . . وحـالها لن يكون أفضل من حال حزب اسلامي أو شيوعي في انكلترا أو أمريكا.

ولا يعني هـذا أن قيام أحـزاب على غـير أساس الاسـلام في الدولـة الإسلاميـة محظور بـداهة، فمن النـاحية النـظرية المبـدئية ليس ذلـك اجماعـاً لدى المعـاصرين ولكن مثل هـذه الأحزاب إن قامت لن تكون إلّا جماعـات هامشيـة مثل جمـاعات أقصى اليسـار في المجتمعات الرأسمالية وسائر النتوءات المتبـاينة مـع الأرضية المشـتركة للمجتمـع، الخارجـة عن الإجماع، فطالما التزمت بأخلاقيات الحوار وأخلصت الولاء للدولة من حقها أن تتمتع بحمايـة القانـون. فصـاحب الفكرة مـتروك أمره للمفكـرين إذ ﴿لا إكراه في الـدين﴾[١٦٠]، ومع أنهم يختلفـون مـع المسلمين في الدين أي في أسس المجتمع وأهدافه فإن لهم أن ينظموا أنفسهم بـالشكل الـذي يرتضونه لضمان استمرارهم والدفاع عن وجودهم، ولكن ليس لهم أن يستهدفوا تغيـير أسس المجتمـع والإطاحـة بها، والـردة ذاتها إنمـا حوربت عنـدما تحـوّلت إلى حركـة سياسيـة عنيفة تستهدف الإطاحة بأسس المجتمع. أما الظواهر الفردية والهامشية فـدفاعيـات المجتمع المـدني تتكفل بها، دون حاجة إلى سلطان القانون. وفي كل الأحوال لا مجال لمواجهـة صاحب فكـرة أو رأي بغير السلاح نفسه، كذا كانت تجري المنـاظرات بـين المسلمين وخصـومهم حول أدق مسـائل الاعتقـاد في المساجـد وبلاطـات الملوك. ولم يحدث قط أن غلب الإسـلام في مناظـرة حرّة، فلا خوف على الإسلام من الحرية، وإنما عدوّه الألد الاستبداد.

١٢ ـ تعددية في إطار الإجماع

إن ترسيخ عقائد الإسلام وأخلاقياته في المجتمـع ومنها تقـديس قيمة العـدل والشورى وتحقيقها كأساس وهدف للدولـة من شأنـه أن يؤسس لدى الجـماهير والنخبـة ثقافـة مشتركـة ومستويات من العيش متقاربة الأمر الذي يحد من الاستقطاب الاجتماعي ويعمل في المجتمـع على اشاعة روح التآخي ﴿إنما المؤمنون اخوة﴾[١٦١]. والشورى، ويحد من فرص التنابذ والـطبقية والصراع والنزوع إلى التقلب والاضطراب وينحو بالمجتمع نحو الإجماع.

إن مجتمع الشورى هو مجتمع الاخوة العقائدية والانسانية والمشـاركة الاجتـماعية، عـلى مثل هذه الأرضية المشتركة من العقائد والمصالح المشتركة نتصور جـريان العمليـة الشوريـة أو الديمقراطية الأخوية. على مثل هذه الأرضيـة يمكن أن تتنوع أسـاليب الوصـول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مـائل إلى الشـدّة ومائـل إلى اللين، ومن مؤثر للعجلة ومؤثـر للتدرّج، ومن نـزّاع إلى شيء من الغلو إلى مفضّل لـلاعتـدال. الاختـلاف في

---

(١٦٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(١٦١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

الرأي حول الخطط والأساليب بين النخبة جائز أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة تلتف حولها، أو حول زعمائها فئات من الشعب تتنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب وهي كلها في الحقيقة حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية. كذا كانت الشورى تجري بين فئات المجتمع الاسلامي الأول ونخباته (المهاجرون والأنصار) قبل أن يتولى قيادة المجتمع الاسلامي صحابي جليل، لكن خانه في سنواته الأخيرة المضاء والحزم، هو الخليفة الثالث عثمان، فانفلت الزمام وعجزت النخبة عن تطوير مؤسسات دولة. (مدينة) لتتحوّل إلى مؤسسة دولة عالمية، وانتهى الأمر إلى استبداد قبيلة بالثروة والسلطة، ونشأت الأحزاب في ظل واقع منحرف، وظلت مصطبغة بروح النشأة والصراع والمغالبة.

إن الديمقراطية وهي بضاعتنا الشورية التي زهدنا فيها[١٦٢]، كما زهدنا في كثير من خيراتنا التي استعارها الغرب وطورها ونقلها من موعظة إلى آلة للحكم، كما فعل مع كثير من مبادئنا ومخترعاتنا، فاستوحشناها هي ذاتها، كما يؤكد عدد من المفكرين «لن تستقيم إلاّ في نظام اجتماعي مستقر وفي اطار اجتماع راسخ بخصوص النسق الاجتماعي حيث لا يمكن التناوب في الحكم إلاّ على هذا الأساس»[١٦٣]. وإذا كان صحيحاً أن الديمقراطية هي تداول السلطة بين النخبات بحسب قانون الأغلبية، فإن هذا التداول إنما هو «ضمن النخبات المتشابهة فكرياً واجتماعياً وسياسياً»[١٦٤]. ومصداق ذلك ما كنا قد رأيناه من تداول السلطة في الديمقراطيات الكبرى المستقرة كانكلترا وأمريكا حيث تنتقل السلطة من الشبيه إلى شبيهه دون أن يتحول شيء كبير في الأسس والتوجهات العامة. أما الديمقراطيات التي لم تتوفر فيها تلك الأرضية المشتركة، فالاضطراب إليها سريع، مثل ايطاليا وتركيا وفرنسا، ولقد شكا أحد رؤساء فرنسا المعاصرين من هذا الداء الذي تعانيه فرنسا المتمثل في عدم تبلور أرضية مشتركة للتداول الديمقراطي، الأمر الذي يجعل عملية انتقال الحكم والمعارك الانتخابية يشبه العمليات الانقلابية، أي الانتقال من النقيض إلى نقيضه[١٦٥]، وإن كان في التصوير مبالغة، فليس صحيحاً أن اليسار الذي حكم فرنسا هو نقيض اليمين من كل وجه، فالسياسات الخارجية الأساسية في فرنسا لم يكد يتغير فيها شيء كبير لا منذ الثورة الفرنسية فحسب، بل منذ العصور الوسطى الصليبية، كالموقف من الإسلام مثلاً. ولا ضير بعد ذلك أن توجد عندنا كما هو عند الغرب، وكما كانت في تاريخنا جماعات هامشية بسبب عدم اندماجها بعد في التيار العام تيار الاسلام، فالجماعات الشيوعية في أمريكا وانكلترا مثلاً تشبه بعض جماعات الزنادقة وسائر الجماعات الصغيرة في تاريخنا، تكفّل المجتمع المدني بتهميشها دون حاجة إلى سلطان الدولة... ولن يكون حزب شيوعي أو علماني في مجتمع اسلامي أوفر حظاً من حزب اسلامي في بريطانيا.

---

(١٦٢) انظر محاضرة حسن العلكيم في: ندوة مشاركة الاسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣.

(١٦٣) مقطع من: هشام جعيط، «تعقيب»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٥٥.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٦٥) جيسكار ديستان، الديمقراطية.

والملاحظ أنه من جملة ما يقارب مليون ناخب مسلم لم يحصل الحزب الاسلامي على أكثر من ٥٠٠٠ صوت. المسلمون أنفسهم أعطوا أصواتهم لغيره. والذي حصل أنه بمجرد ما أن أخذت مجتمعاتنا تستعيد وعيها حتى أسرعت الجماعات العلمانية تبحث لها جاهدة عن مقعد ولو جانبي في الإسلام، الأمر الذي ينفي وجود مشكل عملي للبحث في الظروف الراهنة.

١٣ ـ ما هي مهمة الأحزاب في الدولة الاسلامية؟

مهمة الأحزاب على أساس الأرضية المشتركة السالفة الذكر تنظيمية، تربوية:

أ ـ تنظيمية: إذ تتولى الأحزاب تنظيم الجماهير وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطّمت عليها الشورى الاسلامية، إذ بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية لدى أبناء الصحراء، فضلاً عن روح العصر الامبراطورية السائدة ظلت مبادىء الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارات يعوزها الجهاز الذي يؤطر الجماهير ويجعل منها قوة ضاغطة لا تعطي السلطة «البيعة» وتظل عاجزة مشلولة تجاه تلك السلطة التي تسلمها «الأمير» ليصنع بها ما يشاء، بل تظل الجماهير ماسكة بقدر كاف من السلطة الشعبية (الأحزاب، الجمعيات، المساجد والأوقاف ودوائر العلم والاجتهاد الفردي والجماعي، والقبائل) كفيل إذا أساء الوكيل التصرف في ما وكل له بانتزاعه منه ولو بالقوة. والحقيقة أنه في غياب جهاز لتنظيم الجماهير، كي يحولها إلى سلطة، اختل التوازن بين الحاكم والمحكوم، وظلت «البيعة» عقداً بين طرفين يؤول إلى خلق علاقة غير متكافئة بينهما، إذ بمقتضى العقد يتسلم أحد طرفيه «الأمير» السلطة أي حقه في أن يطاع، أما الطرف الآخر البائع فيتجرّد بالعقد من كل قوة إلزامية تلزمه بدفع الثمن، أي إنفاذ الشريعة ولزوم العدل والشورى، الأمر الذي يجعل العقد، على هذا الوضع ليس عقد وكالة، بقدر ما هو بيع مؤجل الثمن مع وعد بالدفع. وبسبب عدم التكافؤ فالأمر يؤول إلى بيع مجاني، بل إلى تحيّل واغتصاب. فماذا يبقى للشعب بعد ذلك من سلاح إذا نكص الشاري في وعده بدفع الثمن؟ لا يبقى في هذه الحالة من سبيل غير المواقف الفردية الجريئة التي تقرع المغتصب بكلمة جريئة أو بضربة على غرة ماضية أو اللجوء إلى التنظيمات السرية، وتحين لحظة ضعف من السلطان للانقضاض عليه. ولأن هذا باهظ التكاليف، وكثيراً ما لا يفضي رغم ذلك إلى شيء غير اتلاف الأرواح وخراب العمران، كان من الطبيعي ميل جمهور الفقهاء إلى نبذ فكرة الثورة وإلى الرضا بالأمر الواقع حتى إلى الاعتراف بإمامة الاستخلاف أو التغلب، فقال قائلهم «الحق مع من غلب» معزين النفس بأمن الفتنة وقيام حظوظ من الشرعية من خلال إنفاذ الحكم لأجزاء من الشريعة، مع أن الشريعة في الأصل ما ينبغي أن تتجزأ أو يؤخذ من أطرافها أو يُعطى المغتصب أية مشروعية، بسبب ما يؤول إليه الأمر من توالي الانتقاص حتى يأتي عليها كلها، وذلك عين ما حدث، فقد ضحّى الفقهاء بالشورى راضين من الحاكم بإقامة الشريعة، فانتهى الأمر إلى عزلة الجماهير عن الحكم، فتجمّدت حركية الحياة وتهيأت الأمة لقبول التسلط الداخلي الذي أضعف الأمة وأنهكها وهيأها للتسلط الخارجي، وهكذا تبقى حكمة عظيمة: «من يهن يسهل الهوان عليه»، وكل تنازل عن مبدأ إنما يفضي إلى التنازل عن المبدئية

ذاتها، فضلاً عن المبادىء، وضياع الملة والأمة معاً.

إن تنظيم الجماهير في أحزاب متحدة المبادىء والأهداف والمصالح[166] هو الطريق الأمثل إن لم يكن الوحيد لحل أهم معضلة أجهضت الحكم الراشدي؛ معضلة تحويل الجماهير إلى سلطة لا تنتزع منها بالبيعة بل تحتفظ بها كسلطة نصح وإرشاد وتوجيه للحاكم عند بداية انحرافه، فإن لم يجد ذلك تحوّلت إلى سلطة ضغط واحتجاج، فإن أصرّ عُزل وأبعد من خلال سحب الثقة منه من طرف زعماء الأحزاب والتجمعات الشعبية «مجلس الشورى» أهل الحل والعقد. إن ترك الجماهير هملاً في مواجهة حكم منظم لن يؤول إلاّ إلى الاستبداد وإفراغ مبادىء الحكم الاسلامي كالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعة وأهل الحل والعقد، وإفراغها من محتواها وتركها شعارات فارغة وقلاعاً خاوية.

ب ـ المهمة التربوية للأحزاب: ليست الأحزاب في الإسلام أطراً سياسية تكتفي بحل بعض الإشكاليات كإشكالية تداول السلطة فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده مؤسسات لتربية الشعب برفع مستوى الوعي والعلم والخلق، وتهيئته لأن يكون بحق شعباً مؤهلاً لحمل رسالة الاسلام في التوحيد والعدل والمسؤولية والأمانة والرحمة والجهاد والاستكفاء الذاتي والقوامة على حكومته.

إن بعث أمة هي ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾ [سورة آل عمران: ١١٠] ليست مهمة حاكم أو جهاز للحكم وإنما هي مهمة النخبة الاسلامية، العلماء والمجتهدين من الذين أناط الشارع بعهدتهم أمانة الترجمة عن كتابه والبلاغ عنه وتحويل مبادىء الاسلام من كتاب إلى أمة[167]. إن تحويل الكتاب إلى أمّة هو جوهر مهمة العلماء، وهي مهمة أضخم وأعسر من أن تنهض بها الجهود الفردية، ولقد حدث هنا في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما

---

(١٦٦) وذلك في الأوضاع العادية ـ أي عندما يكون المسلمون أغلبية ضخمة واعية بأساسيات الاسلام وأهدافه. وعندئذ سيكون الاسلام وثقافته الأرضية الاطار للنشاط السياسي مع احتمال وجود هوامش تؤكد القاعدة. أما إذا كان المسلمون قلة أو كانوا كثرة ولكن الوعي بينهم بأهداف الإسلام وبرنامجه محدود فيمكن الاكتفاء بعقد سياسي بين الاسلاميين وغيرهم يتعهد فيه الجميع بالولاء للدولة وتجنّب أساليب العنف لفرض رأي معين والتداول السلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع. المهم أن يتوفر في المجتمع اجماع حول الحريات العامة إن لم ننجح في تأسيسه على الاسلام وتلك هي الدولة الاسلامية فليكن حول القيم الانسانية العامة وتلك هي حكومة العقل ـ بلغة ابن خلدون ـ أو الدولة الديمقراطية حيث تستمد الشرعية من الأمة عبر الشورى وهي منزلة وسطى بين حكم الطبيعة حيث تستمد الشرعية من القوة وبين الخلافة حيث تستمد من النص والشورى ولعل حكومة العقل أقرب المنازل طريقاً إلى حكومة الشريعة. وإن الرفض الطفولي الساذج ـ غالباً ـ للديمقراطية من طرف بعض الاسلاميين ممن أفرزتهم التربة نفسها التي أفرزت الجماعات الشيوعية والقومية وسائر نزوعات التسلط التي تتمسك بشكليات لرفض الديمقراطية تصح فيهم هذه الملاحظة النبيهة لهشام جعيط التي كشف فيها جانباً من عقلية العرب والمسلمين الذين يطلبون الصورة المثالية للشيء عوض تملكه بمساوئه ومحاسنه ثم إصلاحه، كرفض الديمقراطية لما فيها من مساوىء، إنها نزعة عامة تفضل عدم الشيء على وجوده ناقصاً، ولا أدري هل هذا تهرب من الحياة أم هو أمر أخطر وأعمق لا أقف على هويته. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٦٧) راشد الغنوشي، «صنع أمة،» الصباح (تونس) (١٩٧٢).

حدث تقريباً هناك في باب الشورى، بأن ظل الجهد الفردي والمبادأة الخاصة السبيل الوحيد لتجسيد المبدأ، وإن كان عمل العلماء المسلمين في المحافظة على الأمة أن تندلر أهم بكثير من عمل الحكام... بل كان هؤلاء يهدمون ما كان يبنيه أولئك غالباً.

ولئن اهتدى العلماء إلى شيء من التنظيم فأنشئت المدارس وأوقفت الأوقاف عليها من طرف الجماهير بدفع من العلماء، وسدّت بذلك كثير من الخلاّت الاجتماعية التي أبقاها الحكام مفتوحة، وانتشر الدعاة إلى كثير من الأصقاع ينشرون الإسلام، إلاّ أن حظ التنظيم في عملهم كان ضئيلاً، عدا طائفة الشيعة. وربما كان سبب تفوق التشيع التنظيمي في المستوى السياسي وفي المستوى التربوي الاجتماعي راجعاً إلى اعتقاد استمرار شرعية الحكم في نظر جمهور علماء الاسلام، بينما انطلق التشيع من مبدأ سقوط الشرعية والواجب استعادتها أو انتظار من يستعيدها. وفي كلتا الحالتين لا بد من تنظيم يكفل استمرار الطائفية وانتشارها وقضاء مصالحها. ولذلك لم تبدأ التنظيمات الاسلامية المعاصرة إلا بعد سقوط الخلافة، فكان عملها ثورياً يستهدف إعادة التأسيس، بينما كان عمل العلماء قبل ذلك اصلاحياً لما وهن أو فسد.

إن المقارنة من أجل المفاضلة بين ما حققه التنظيم الشيعي أو التنظيم المسيحي «الكنيسة» أو اليهودي من أدوار مهمة على صعيد المحافظة أو المغالبة أو الهجوم، بما حققه علماء الجمهور تنتهي لصالح طرفها الأول بسبب الأهمية التي أعطيت للتنظيم هناك وغيابها أو هشاشتها هنا، للسبب المتقدم.

إن الأحزاب كما نتصورها في المجتمع الاسلامي، ليست إذن مجرد أدوات للصراع على الحكم أو الضغط على الحاكم فحسب، بل إن ذلك أضعف أدوارها لغلبة السلبية عليه، إذ لا تظهر أهميته إلا بظهور الحاجة إليه: الانفراد بالسلطة، والنكث في العقد. أما المهام الايجابية فهي فعل وليست مجرد مقاومة: فعل يتمثّل في إعداد الأمة للقيام برسالتها في البلاغ وتحرير المستضعفين في العالم وحمل أنوار الاسلام في كل مكان، وتقوية جانب المجتمع الأهلي حتى تكون له القوامة التامة على دولته، وتكون مجرد خادم له يملكها ولا تملكه[١٦٨].

إن تنظيم المجتمع الإسلامي في شكل تجمعات سياسية وثقافية واجتماعية هو السبيل الأمثل، إن لم يكن الأوحد لتقوية جانبه في مواجهة السلطة إن جارت، وتيسير مسألة التداول دون هرج، والسير به في اتجاه الاكتفاء الذاتي وتقليل اعتماده على السلطة، حتى لا يرتهن لها فتشمخ وتستبد، وحتى لا يكون همها الأوحد التشغيل وتوزيع الصدقات ورعاية الأمن، بل إن همها الأساسي، هي الأخرى، من باب أولى. ينبغي أن يتجه حتى يفرغ لخدمة الاسلام ونصرة المستضعفين في كل مكان ﴿الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا

(١٦٨) راشد الغنوشي، «شعب الدولة أم دولة الشعب،» الفجر (١٩٩١). وقد أوقفت بسبب هذا المقال جريدة الفجر عن الصدور.

بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[169]، هذا النوع من الحزبية الذي ينبت في أرض الاسلام ومناخه لا يمكن أن يهدد وحدة الأمة بل هو السبيل لاستعادتها والمحافظة عليها[170].

إن هذه الحزبية المشبعة بروح التوحيد والعدل والحق لا يمكن أن تتحوّل إلى عناد واستكبار وتعصب للباطل ونيل من قيمة الأخوّة. فأخوّة الإسلام العامة ما ينبغي أن تضار بأخوّة حزبية خاصة، بل هذه ينبغي أن تكون في خدمة تلك، ولذلك أحسن ذاك الفقيه الذي اقترح أن يكون أعضاء مجلس الشورى مصانين من التعصب للموقف الحزبي والالتزام به عند تداول الشورى، بل ينبغي أن يكون العضو في مجلس الشورى محكوماً بالحق يدور مع القرآن حيث دار. وفي مجلس كهذا حريّ أن تصان وتنمو الأخوّة، وأن تتحوّل مواقع الأغلبية والأقلية بين يوم وآخر بل في الجلسة الواحدة[171].

ويبدو أن الذين تحرزوا من الحزبية في المجتمع الاسلامي لم يروا لها من صورة غير صورة الواقع الغربي، وشتان بين مبتغٍ علواً في الأرض، ومبتغٍ وجه الله، اللهم اجعلنا ممن ابتغوا مرضاتك، وتجاوز عن زلاتنا.

إن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقية لا للمشاركة في السلطة وتحقيق تداولها فحسب، بل في تنشئة نوع خاص من السياسيين الربانيين. والحزب قبل ذلك جهاز لتحقيق اكتفاء الأمة بنفسها في تحصيل بعض مصالحها، إن لم يكن أغلبها. إن الحكم الاسلامي يقوم على الشورى، والشورى هي توزيع للسلطة ومنع تركّزها في جهاز اسمه الدولة. إذ ليس في الإسلام دولة بالمعنى الغربي إلاّ أن يكون الإسلام هو المعني بها. فهو السلطة العليا التي لا تحدّها ولا تعلوها سلطة، وإنما في الإسلام أجير عند الأمة.

وتوزيع السلطة لا يعني مجرد المشاركة في مناقشة الأمور العامة والتقرير فيها، بل هو أكثر من ذلك وأعمق إنه تكوين المجتمع المدني، المجتمع الذي لا تتخذ علاقته بالسلطة صورة الرأس من الجسد، تتعطل وتنعدم وظائف الأول بمجرد انفصاله عن الثاني. نعم يكون كماله في الاتصال المنظم بينهما. ولكن ينبغي أن يكون المجتمع على قدر من التنظيم والاكتفاء الذاتي يتيسر له بهما السير المندرج في طريق تقليل الحاجة إلى السلطة والقدرة على مقاومة انحرافها المتدرج وذلك عن طريق تنظيمه بما يكفل القيام بأكثر ضروريات حياته وحاجياته، في التعلم والصحة والاقتصاد والدفاع والتكافل الاجتماعي، وما إلى ذلك من المصالح، منعاً

---

(١٦٩) القرآن الكريم، «سورة الفتح،» الآية ٤١.

(١٧٠) صرّح حاكم باكستان ضياء الحق في مجلس الشورى الذي عيّن أفراده تعقيباً على حركة العصيان «إن الديمقراطية ستكون مضمونة أكثر بواسطة انتخابات بلا أحزاب فإنه ليس هناك إمكان للمعارضة في نظام اسلامي يبحث عن الوحدة والاستقرار». *La Presse*, 23/10/1983.

وكذا صرّح زملاء له حكام في المشرق العربي أن نظام الانتخاب ليس من الاسلام واعترف به الآخرون نظراً وانتهكوه عملاً.

(١٧١) المودودي، تدوين الدستور الاسلامي.

للسلطة من أن تتغوّل وتستبد، شعوراً بأن لا قبل لهم بالاستغناء عنها، ومهما ساء رأيهم فيها فهم في حاجة إليها لحفظ أموالهم وأرواحهم وأعراضهم، ولكن بما لا ينمي لديها شعور الزهو والاستغناء عنهم بمجرد الحصول على البيعة.

إن الأحزاب الاسلامية هي قبل كل شيء تنظيمات لتربية الجماهير وتهيئتها للقيام بمهمتها الرسالية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[١٧٢]، وان تكوين تلك الأحزاب قد جاء فيه أمر مباشر ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾[١٧٣]. وأمة من هذا القبيل لا يمكن أن يعلق مصيرها بشخص الحاكم، بل هي التي ينبغي أن تكون صاحبة السلطان عليه، ولا يكون ذلك إلاّ بتربية الناس وتنظيم جهودهم للاستكفاء. أما غير المسلمين فهم أيضاً مواطنون في المجتمع الاسلامي فليسوا أجانب في هذا المجتمع، إنهم مواطنون ولكن لهم خصوصية، فهم مع المسلمين في العموم، إذ قد ارتضوا بالأسلوب العام الذي ينتظم عليه أمر المجتمع ومداره التسليم بالمشروعية العليا لنظام الشريعة، ورعاية مصالح الجميع على أساس المساواة، «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، إنهم مسلمون لا بالعقيدة، ولكن بالحضارة ونظام الإسلام العام[١٧٤]، وروح التضامن والحمية، وتلك هي المواطنة في الدولة الاسلامية.

وبسبب هذه المهام العظيمة التنظيمية والتربوية الاجتماعية للأحزاب في المجتمع الاسلامي فإن نشوءها لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم لأن ذلك استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما هو من هذا القبيل لا يحتاج إلى ترخيص من أحد[١٧٥]، خاصة وأن القسم الأعظم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متجه إلى الحاكم، فكيف تطلب ترخيصاً بنصحه ونقده؟ وكذا إنشاء الصحف وتأليف الكتب وسائر ضروب التعبير وإدارة المساجد.

سادساً: ضمانات أخرى لمنع الاستبداد

نذكر منها بإيجاز:

١ ـ حاكمية الله العليا، متمثلة في اختصاص الوحي كتاباً، وسنّة بالتشريع الأصلي والمشروعية العليا، الأمر الذي يضعف إلى حد بعيد من سلطان الطغاة المتأتي من التلاعب بالقوانين وتكييفها على هواهم. ولقد أسلفنا الحديث عن استقلال التشريع الأصلي عن

---

(١٧٢) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(١٧٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(١٧٤) أثرت في اخواننا المسيحيين في المشرق العربي مثل مكرم عبيد في مصر وبعض اللبنانيين عبارات جميلة مماثلة.

(١٧٥) العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية.

الدولة جملة، وكذا استقلال مهام تفسير النصوص والاجتهاد الفردي والجماعي، الأمر الذي يجعل مهمة مجلس الشورى مهمة تقنين وسنّ سياسات. ومن ذلك الحد من نفوذ الحكام المالي على الشعب من خلال تحديد مقادير الضريبة «الزكاة» واستقلال مؤسسة الزكاة.

٢ ـ التربية الاسلامية، التي تغرس في المسلم روح التحرر والخضوع لله وحده، ورفض ومقاومة كل سلطان يعلو على سلطان الله، أو يجور ويستبد، أو يتخذ العبث بأرزاق الأمة وأرواحها نهجاً له. ولذلك كان الصراع عبر التاريخ بين الأنبياء وأتباعهم من جهة، والطغاة بالمال والسلطان من جهة أخرى، صراعاً أبدياً. وكان الطغاة لا يفهمون من عقيدة التوحيد «إلّا أنها نداء للثورة» فكانوا يجتهدون في استئصال الدعوة الاسلامية أو تحريفها. والتربية الاسلامية لا تكتفي من أجل تحرير الضمير المسلم من كل خوف إلا من الله، ومن أجل غرس مبادىء الإيمان بالآخرة والنظام والعدل والمساواة بالوعظ والارشاد، بل شرعت نظاماً للعبادات كالصلاة والزكاة والحج والصوم يعمل ليلاً ونهاراً على ترسيخ هذه المعاني وتحويلها إلى سلوك وشعور دائمين من خلال هذه التمرينات الدائمة المنظمة في حدها الأدنى والمفتوحة للمستزيد وراء ذلك.

٣ ـ القضاء المستقل، وخاصة القضاء الخاص مثل محكمة المظالم التي تتولى الفصل في ما يرتكبه الحكّام من تجاوزات السلطة وظلم الرعية، ولذلك كان يختار لها القضاة الأشداء. وشبيه بها القضاء الإداري في عصرنا الحاضر، إلّا أن نطاق ولاية المظالم أوسع من نظام القضاء الاداري، فهي تختص بالقضاء والتنفيذ[١٧٦]. ولا يملك أي مسؤول في الدولة بما في ذلك الرئيس أية حصانة للوقوف في وجهها. فالرئيس كما قدمنا مسؤول كسائر المواطنين عن أعماله أمام الأمة وفي مجلس القضاء، ويقتص منه وتجري عليه سائر أحكام الاسلام. وتعد تجربة القضاء الاسلامي في استقلالها وعدلها وما تمتع به القضاة من مكانة سامقة مفخرة وسبقاً للحضارة الاسلامية، دمرها الاحتلال الغربي والأنظمة التابعة التي خلفته.

٤ ـ منع التعذيب، هل يجوز في القضاء الاسلامي استخدام وسائل الإكراه والتهديد لحمل المتهم على الإقرار بجريمة يظن أنه فاعلها؟ نصوص الدين وقواعد الاجراءات القضائية واضحة في التحريم، ومع ذلك فلم يخل الأمر من اختلاف فقهي. أما نصوص الدين فقد أكدت على مبدأ البراءة الأصلية؛ إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته؛ قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن﴾[١٧٧] ومن سورة النجم ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾[١٧٨]، ومعنى ذلك، «لا يجوز أن يكون الظن أساساً للمحاكمة ولا للتحقيق مع المتهمين»[١٧٩]، يقول الرسول ﷺ «إذا

---

(١٧٦) العيلي، الحريات العامة، ص ٦٤٧.

(١٧٧) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآيتان ٦ و١٢.

(١٧٨) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآية ٢٨.

(١٧٩) انظر تفسير الآية في موطنها في: سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠).

ظننت فلا تتحقق»[١٨٠]، ويقول عليه السلام «إن الظن أكذب الحديث»، مما يؤكد قاعدة البراءة الأصلية، ويجعل أستار الناس وأعراضهم وأموالهم محصنة ذات حرمة مقدسة لا يجوز المسّ بها إلّا بدليل قطعي. فهل يجوز أن يستخرج هذا الدليل بالضغط على المتهم بالحبس والتهديد والتعذيب؟ لا سبيل إلى ذلك، مهما كان الظن قوياً. لا سبيل إلى سلطة الاتهام ـ فرداً أو جماعة أو دولة ـ ومهما كانت خطورة التهمة إلّا أن تأتي بالبيّنة القطعية على صحة التهمة، عملاً بقاعدة «البيّنة على ما ادّعى»، فإن فشلت في ذلك، فالقول قول المتهم، فإما أن يقرّ بالتهمة فتثبت عليه بأدلتها، أو أن ينكر وليس عليه شيء إلّا القسم بالإنكار. أما لجوء سلطة الاتهام إلى الضغط على المتهم من أجل الإقرار بالحبس والتهديد والتعذيب فعدوان صريح على تعاليم الاسلام وقواعد العدالة، واستباحة وإهدار الكرامة البشرية والأدلة المناقضة، ومع وضوح الدليل الشرعي والعقلي في هذه المسألة فقد ذهب بعض الفقهاء الكبار خلاف ذلك:

فقد نسب الأصولي الكبير أبو اسحاق الشاطبي إلى المالكية جواز ضرب المتهم. وفي كتابه **الاعتصام** نسب إلى الإمام مالك جواز سجن المتهم، وذهب بعض أصحابه إلى جواز ضربه تحقيقاً لمصلحة شرعية في استخلاص الأموال من أيدي السّراق عندما تتعذر البيّنة. فإن قيل: هذا يفتح الباب لتعذيب البريء. قيل: ففي الإعراض عنه ابطال استرجاع الأموال، والتعذيب غالباً لا يصادف البريء[١٨١]. أما ابن القيم فيفصل في الأمر بين أن يكون المتهم معروفاً بالنزاهة وباتفاق الفقهاء أنه لا يجوز تعذيبه. أما إذا كان مجهول الحال فهذا يحبس حتى ينكشف أمره، ويجوز حبسه. أما المعروف بالفجور كقطع الطريق وغيرها فيجوز ضربه لحمله على الإقرار. واستدل على ذلك بفعل النبي ﷺ عندما أمر علياً (رضي الله عنه) أن يلتحق بإمرأة تحمل رسالة إلى قريش تخبرهم باعتزام النبي ﷺ فتح مكة وقد كان ﷺ حريصاً على كتمان ذلك. فلما التحق بها علي (رضي الله عنه) وطلب إليها تسليم الرسالة، أنكرت. فقال لها: «لتخرجن الكتاب أو لنلقينّ الثياب»، فأخرجته. وهو استعمال للتهديد في التحقيق. هذا جملة ما استدلوا به، ولا ينهض لهم دليلاً. أما الاستدلال بهذه الحادثة للتشريع بأن للحاكم أن يستخدم وسائل التعذيب لحمل المتهم على الإقرار فباطل ومدخل إلى فساد عظيم. ذلك أن النبي ﷺ لم يتصرف من موقع السياسة الشرعية، موقع القاضي المحقق وإنما من موقع النبوة. إذ قد جاءه الخبر اليقين عن الله عمّا فعلته تلك المرأة، فلم يكن بصدد ظن استخدم فيه التهديد للتحقق، وكل الذي فعله علي تهديد بالتفتيش، وأما استدلال الشاطبي بالمصلحة فباطل لأن شرط المصلحة الا تناقض نصاً ثابتاً، والنصوص متضافرة على منع اعتماد الظن طريقاً إلى الحكم على الناس، وأن المصلحة في أمن الناس على حرماتهم حتى وإن أفضى ذلك إلى نجاة مجرمين، فذلك أفضل من احتمال تسليط العذاب على أبرياء. وأما ما نسبه الشاطبي إلى مالك من جواز حبس المتهم فغير صحيح. فقد جاء في **المدوّنة** وهي

---

(١٨٠) رواه الطبراني.

(١٨١) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١٢٠.

أوثق مصادر المالكية «فإن ضُرب وهُدد فاقر فأخرج القتيل أو اخرج المتاع الـذي سرق أيقيم عليه الحد فيما أقر به أم لا وقد أخرج ذلك؟ قال لا «أقيم عليه الحد إلاّ أن يقر بذلك آمناً لا يخاف شيئاً» . وبمثل هذا قال الامام أحمد وأبو حنيفة والشافعي من أن إقرار المكره ليس شيئاً(١٨٢). إذن فقد ارتفعت الذريعة التي يمكن أن يستند إليها الطغاة في قهر الأحرار. وإذا كان طغاة زماننا ما عادوا محتاجين للفتوى الشرعية من أجل تحويل الاعتقال العشوائي والتعذيب الوحشي حتى الموت والمحاكمات المصطنعة إلى سياسة عامة لا تمثّل نزوة لشرطي صغير وإنما تجد التشجيع عليها من أعلى سلطات الدولة(١٨٣). إن فلسفة حقوق الانسان في الإسلام التي تنطلق من مبدأ التكريم الإلهي للإنسان واستخلافه في الأرض، واعتبار أن الرسل إنما بعثوا لإقامة العدل وكسر الأغلال وتحرير البشرية، تأبى كل عدوان وترفض بشدّة وتحارب كل صنوف الإكراه للإقرار بجريمة مهما كان الهدف نبيلاً، وهي تسعد بدعم كل المواثيق الدولية، وجهود المنظمات الانسانية والحقوقية العاملة على إقرار ضمانات كافية لحقوق الانسان وكرامته، واجتثاث التعذيب وكل صنوف الإكراه والضغط والعنف أياً كان المتورط فيها، فرداً أم جماعة، مؤمناً أم كافراً. وتمثّل الثقافة الإسلامية دعماً معتبراً لترسيخ وتأصيل مبادىء وقيم وفلسفة حقوق الانسان والبراءة الأصلية والأخوة الانسانية، والحرب التي لا هوادة فيها ضد الطغيان والعدوان، تأسيساً على اعتبار أن كل ذلك مقاصد أصيلة في شريعة الإسلام، تزكيها رسالة الاسلام، ولا تحيف عليها، وتعد فاعلها بالجزاء الحسن في الدنيا والآخرة، وتتوعد الوالغ فيها بأشد العذاب في الدنيا والآخرة. ألم يخبر النبي ﷺ عن امرأة دخلت النار في هرّة، بسبب تعذيبها لها، فكيف إذا تعلق الأمر بتعذيب انسان؟ وحتى شعوب بكاملها بشكل مباشر أو بمديد العون إلى الحكّام الطغاة؟ كم أدخل الطغاة من بشاعة على حياتنا وديننا؟

٥ ـ ولاية الحسبة، ومن الولايات العامة ولاية الحسبة. والاحتساب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن ذلك مهمة كل مسلم له ولاية عامة، أي هو مكلف من الله لإقامة هذا الدين وإنفاذ الشريعة في ذات نفسه وعلى الناس في حدود استطاعته. غير أن هذه الولاية العامة فرض عين على رئيس الدولة لأنه بحكم ولايته على حفظ الدين بإنفاذ أحكامه وصيانته من التحريف، وعلى الناس برعايته على مصالحهم وما يقتضيه ذلك من رعاية حقوقهم ومنع تظلمهم، بحكم ذلك كان الاحتساب متعيناً في حقه لأنه من جوهر عمله. فواجب عليه اقامة الأجهزة المناسبة لتحقيق ذلك. وكان نظام الاحتساب هو الذي اهتدت إليه السياسة الشرعية، فكان الخلفاء يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم. ثم لما توسع المجتمع أقاموا مؤسسة الحسبة، فتولاها قضاة علماء شجعان خبيرون بأحوال الناس يمشون في الشوارع والأسواق ويقتحمون أبواب المؤسسات العامة ودواوين الحكومة .والمحلات العامة، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، سواء تعلق الأمر بقيمة من قِيَم الاسلام مضيعة أو بمصلحة من مصالح الناس معطلة، لا يتجسسون على الناس، مكتفين بالمنكرات الظاهرة أياً

---

(١٨٢) خليل شباط ، في: الثقافة الاسلامية، العدد ٤١ (شعبان ١٤١٢).

(١٨٣) تقرير منظمة العفو الدولية حول أوضاع حقوق الانسان في تونس لشهر آذار/ مارس ١٩٩٢ .

كان فاعلها. ولذلك عدت الحسبة نظاماً لحماية الشريعة في النظام الاسلامي، وهو ذو طبيعة ادارية، غير أنه يتضمن بعض العناصر القضائية، وهي ولاية اتهام وسلطة قضاء وتنفيذ، شبيهة بها النيابة العمومية إذ تقوم كلتاهما على رعاية الحقوق العامة للمجتمع التي يطلق عليها في المجتمع الاسلامي حقوق الله(١٨٤). إن المحتسب يفصل في القضايا التي لا تحتاج إلى اشهاد ولا دعوى يفصل فيها على عين المكان. ولأن المحتسبين لا يوصد دونهم باب، الأمر الذي يجعل مراكز الاعتقال والحبس وسائر المؤسسات الإدارية تحت رقابتهم وبالمرصاد، لما يحدث فيها من تجاوزات وجرائم من طرف أعوان الدولة.

٦ ـ رقابة الرأي العام، ولقد عدّه بعض الفقهاء المعاصرين سلطة رابعة في الدولة الاسلامية، بل هو مصدر كل سلطة للدولة لأنه صاحب الولاية العامة الحقيقية ـ أي الرئاسة العامة ـ لأنه هو المخاطب بالشريعة والمسؤول على انفاذها. ولتعذر أن يقوم بذلك الناس مجتمعين تعيّن أن يعهدوا بها إلى واحد منهم للنيابة عنهم في إقامة الشريعة تحت رقابة الأمة ومسؤوليتها، لأنها هي المستخلفة عن الله، والرئيس هو المستخلف عنها لينوب عنها في النهوض بمقتضيات الاستخلاف.

ولكن هذا الاستخلاف الثاني لا يسقط الاستخلاف الأول، فتبقى الأمة مسؤولة تراقب خليفتها وتعينه على أداء المهمة التي خلق الجميع من أجلها: عبادة الله عن طريق انفاذ شريعته في الكون.

والأمة تقوم بهذه الرقابة العامة فرادى وجماعات،. الجميع مجنّدون في الليل والنهار والسر والعلن لتجذير الايمان والسلوك الاسلامي وصبغ الحياة بصبغة الاسلام، ومطاردة المنكر بكل الوسائل الممكنة عبر الصحف والمساجد والمسيرات وسائر ضروب الضغط سواء أكانت فردية أو جماعية. وهذا الشعور العميق في نفس كل مسلم أنه أمين على رسالة الإسلام حيثما كان، لا يهاب حاكماً ولا محكوماً ولا يخشى في الله لومة لائم، وأنه سيحاسب أمام الله على هذه الأمانة، هل عاش لها وبها، أم انشغل عنها؟ هو الذي جعل المسلم انساناً ايجابياً لا يعرف العجز واليأس إلى نفسه سبيلاً، وهو سر بقاء الإسلام رغم فساد السلطان، وهو الدافع إلى تكوّن الجماعات في سائر حقول الحياة السياسية والاجتماعية انفاذاً لأمره تعالى أن ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ [سورة المائدة: ٢]. ولا شك أن المسلمين قد قصروا في تحقيق أمر الله بتجميع طاقاتهم وتنظيمها حتى تتحول قوة مرهبة للباطل بانية للحق. وكان ذلك التقصير والاقتصار على الجهود الفردية أو الاتكال على الدولة، وقد كانت في كثير من الأحيان بلاء على الإسلام والمجتمع، وذلك قد أضعف سلطة الأمة، سلطة الرأي العام بأن فسح مجال العبث والاستبداد.

إنه ليس هناك من فرصة في أمة اسلامية تستوحي قيم الاسلام وعقائده تحكمها دولة ملتزمة بالنص والشورى، لنشوء الجور والتعسف في استعمال السلطة. وإذا حدث ذلك فليس

---

(١٨٤) العيلي، الحريات العامة، ص ٦٤٧.

له من فرصة للبقاء والاستمرار طويلاً طالما ظلت آليات التشريع والتربية والتنظيم التي جاء بها الاسلام متحركة عاملة، وظل كل مسلم متعاوناً مع اخوانه من أجل القيام بالولاية العامة التي ائتمن الله عليها الأمة أفراداً أو جماعات أمانة قيام الحق والعدل في العالم، الأمانة التي بعث بها جميع الرّسل، ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾[١٨٥].

٧ ـ المواثيق الدولية ليس في الإسلام ما يمنع قيام نظام دولي بين الشعوب والحضارات وأهل الملل على أساس العدل والمساواة لضمان حرية الشعوب وعدم اعتداء البعض على البعض، فلقد شهد النبي ﷺ، وهو فتى، حلف الفضول. ذلك الحلف الذي عقده زعماء القبائل لمنع الظلم والعدوان ونصرة المظلوم، ولم يكن عنده مانع ليعقد مثله في الإسلام. وفعلاً كان صلح الحديبية بين الجماعة المسلمة وكفار قريش شاهداً آخر على حرص الإسلام على السلام العادل وحرية انتقال الأفكار والبضائع والأشخاص، واعتماد الأساليب السلمية في فض النزاعات. ولئن اختلف المفكرون المسلمون في آيات الجهاد أين تتنزل: أهي تحريض للمسلمين على نشر الاسلام ولو بالقوة؟ وذلك ما ارتآه قدامى ومحدثون منهم: الشهيد سيد قطب تأويلاً لآيات الجهاد والسيرة النبوية[١٨٦]. مقابل ذلك مال معظم الفقهاء المحدثين إلى اعتبار أن السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، وإن الجهاد إنما هو لرد عدوانهم وحملهم على السلم، ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾[١٨٧]، ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾[١٨٨]، ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين﴾[١٨٩]، مما يكشف أن الدولة الاسلامية تقوم سياستها الخارجية ازاء دول الكفر على السعي إلى ضمان:

١ ـ حرية الدعوة إلى الاسلام واعتبار شريعته لا تعلوها شريعة.
٢ ـ الاستقلال التام وعدم اتباع أي محور دولي.
٣ ـ السلام وعدم الاعتداء على الغير.
٤ ـ التعاون على أساس العدالة والتكافؤ.
٥ ـ الوفاء بالمعاهدات والمواثيق.
٦ ـ رد العدوان[١٩٠].

ولقد تأوّل العلامة الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير كما تقدّم الآيات

---

(١٨٥) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.
(١٨٦) انظر تفسير آيات الجهاد في: قطب، في ظلال القرآن.
(١٨٧) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٦١.
(١٨٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣.
(١٨٩) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.
(١٩٠) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

الداعية إلى الابتداء بالقتال في ظاهرها، أنها مؤولة أو منسوخة بما لا يناقض قاعدة أصلية في الدين ﴿لا اكراه في الدين﴾(١٩١)، ونبذ العدوان ﴿ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾(١٩٢)، والوفاء بالعهود والمواثيق ﴿وأوفوا بالعهد﴾(١٩٣)، الأمر الذي يسمح بإقامة المعاهدات السلمية مع الدول المسالمة والمحايدة وتبادل العلاقات والمنافع والاتفاق على عدم الاعتداء، بل حتى على محاربة كل عدوان في العالم والتصدي لكل وضع ظالم على غرار حلف الفضول، غير أنه من أجل ذلك ينبغي لمنظمة الأمم المتحدة أن تتطور إلى وضع أكثر عدالة وفعالية بعيداً عن هيمنة دول مخصوصة وعن المعايير المزدوجة، فتمثّل ضمانة أخرى ضد الجور والاستبداد في العالم وإطاراً جاداً عادلاً للتعاون والسلم الدوليين. وأنه لمهين لأمة القرآن وحيف عليها وإذلال أن تدار شؤون الحكومة العالمية (مجلس الأمن) في غيبة أي ممثل لها، وهو وضع يأباه الدين والمروءة.

سابعاً: كيف نفسّر ما ظهر من استبداد في تاريخ الاسلام؟

١ ـ لا يمكن لأحد أن يبرهن أن الإسلام قد شرّع الاستبداد لأن تعاليم الاسلام كلها حرب على الظلم ودعوة إلى العدل. حتى ذهب فقهاؤه إلى أنه حيث العدل فثمّ شرع الله(١٩٤).

٢ ـ إنه ليس لأحد أن يثبت أن الجور قد غدا في الأمة عقيدة مشروعة، كما هو الحال في العصور الوسطى الأوروبية حيث نشأت فلسفة سياسية تقر للملوك وآباء الكنيسة بنوع من الألوهية والامتيازات تجعلهم فوق القانون، بل ظلت الثورات لا ينطفىء لهيبها إلّا لتشتعل في مكان آخر، وما ذاك إلّا بسبب استمرار المثل الاسلامية في العدل والحق والتحرر قائمة في نفوس أغلب المسلمين فيسترخصون هلاك الأنفس والأموال في سبيل استعادة المثال المفقود، أي عهد الخلافة الراشدة. وكما يقول أ. محمود الناكوع، «وبدراسة تاريخ المجتمع العربي الاسلامي وتاريخ السلطة السياسية في عهد الأمويين والعباسيين، وهي أضخم مراحل ذلك التاريخ، نستشف أن انحراف السلوك السياسي لم يشمل البناء الثقافي، ولم يهدم أركان العقيدة، ولم يرفض أحكام الشريعة والتقاضي بها في المجتمع، ولم يمنع حرية الحركة والتنقل والتجارة ونشر التعليم والحرف، بل إن الحياة المدنية كانت مزدهرة».

٣ ـ إن الاستبداد لم يكن حكراً على تاريخ المسلمين، بل إن حظهم منه بسبب الاسلام كان أدنى من حظ غيرهم، فلم ينشأ فيهم من يدّعي الألوهية أو النطق باسمها، ولا بلغ الضلال والخنوع بجماهيرهم أن يبعث في أسواقهم تذاكر الغفران والجنة. كما حدث في الأسواق المجاورة، ولا اعتبرت الأرض ومن عليها ملكاً للحاكم.

---

(١٩١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(١٩٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٠.

(١٩٣) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣٤.

(١٩٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: دار الطباعة المنبرية، ١٩٦٨).

والدول المعاصرة نفسها حتى التي تحكمها الديمقراطيات التعددية الليبرالية، ولئن اعترف فيها للمواطن بأقدار من الحقوق والحريات فقد ظل التمايز والتصارع الطبقي قائماً وحاداً في مجتمعاتها، وظل ملايين المواطنين في البلد النموذجي للديمقراطية كالولايات المتحدة يجوبون الشوارع بلا مأوى ويعيشون على التسوّل[١٩٥].

ولا حديث عن الإبادة الجماعية والمجازر البشرية التي ارتكبت هناك ضد سكان البلاد الأصليين من الهنود الحمر والأفارقة الزنوج، ولا حديث أيضاً عن الاستبداد المتوحش والتدمير البشع والاستغلال الرهيب الذي قامت به الشعوب الأوروبية ضد بقية أمم الأرض منذ عصر نهضتها، حتى لكأن ناطحات سحابها قد شيّدت بجماجم ودماء وثروات بقية الشعوب المستضعفة، وليس ذلك بغريب عن مفهوم الدولة الإله في التصور الغربي؛ الدولة السيد الذي لا تعلوه قيمة من القيم ولا يعترف بقانون غير قانونه، فعله الحق وقوله الصدق والمشروعية ما تصدره برلماناته وتنفذه أساطيله ومخابراته وتبثه وسائل اعلامه. إن القهر طبيعتها التي لا تفارقها ولا سلطان يعلوها.

مقابل ذلك تحمي مشروعية الاسلام العليا التي يقوم عليها الحكم الاسلامي من تغوّل الدولة وتأليهها، وتظل قوانينها ومؤسساتها وأشخاصها تحت سلطان القانون الأعلى.

٤ ـ إن تاريخ الاسلام لم يكن سلسلة متوالية من أنظمة الجور، بل لم تخل حلقة من حلقاته من نوع تفاعل مع الإسلام، وكانت الشريعة أو أجزاء منها نافذة موقرة، يستمد الحاكم مشروعيته منها، حقيقة أو رسماً. ولم تقم الدولة العلمانية بشكل صريح إلّا بسقوط الخلافة العثمانية واقتحام (الدول الديمقراطية) دار الإسلام تعيث فيها فساداً واستغلالاً وتدميراً لتراثها، حتى إذا انتفض الاسلام وجرّد سيفه يطرد الأوغاد توسّلت الدول الغربية بمختلف وسائل الدّهاء والمكر لتنصيب جملة من الحكّام العملاء التابعين لها بالولاء، لا يقوم لهم حكم ولا يستقر إلّا بالولاء لأسيادهم وتسليط أبشع أنواع القهر على الشعوب المدفوعة بمُثل الاسلام إلى التحرر. وإذا كانت العلمانية في تاريخ الغرب قد ارتبطت بتحرير العقول من كل القيود وتحرير الشعوب من الحكام المتألهين، وبناء الديمقراطية والمجتمع المدني، فقد ارتبطت عندنا بسيطرة الدولة المطلقة على الدين والعقل والثقافة والاقتصاد والمجتمع فكانت حداثة مزيفة أو علمانية ثيوقراطية[١٩٦].

إن أبشع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الاسلامي لا تستمد من الاسلام وأمته، بل من الولاء والتبعية للغرب. فبِمَ يفخر

---

(١٩٥) انتفاضة لوس انجلس وما أحدثته من دمار لم تخمد ناره إلى حين إلّا بإعلان حالة الطوارىء وارتكاب مجزرة لم تكن غير شرارة لما يعتمل في بنية المجتمعات الغربية من ضروب القهر والظلم، ربما تغدو أمامها يوم أن تتفجر الانتفاضة الفلسطينية المباركة ضد «الديمقراطية» الاسرائيلية لعب أطفال. انظر: محمود الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي (لندن؛ بيروت: ١٩٩١)، ص ٨٨.

(١٩٦) انظر: راشد الغنوشي، «أية حداثة؟ ليس مشكلنا مع الحداثة،» قراءات سياسية، العدد ٤ (خريف ١٩٩٢).

العرب المعاصرون وأنصار الحداثة الغربية، وبِمَ يستطيلون على الإسلام وتجربته في الحكم؟

٥ ـ إن الانحراف عن مبدأ ليس شهادة ضده، وإذا لم يكن الإسلام هو الذي صنع الاستبداد بل جاء كاسراً للأوثان هادماً للطغيان حرباً على الجبابرة وثورة تحررية انسانية شاملة، فما حدث في بعض العصور من انحراف عن عدالته إلى الاستبداد وعن نوره إلى الظلمات لا يتحمّل مسؤوليته، وليس من الحق أن ينسب إليه، فتاريخ الإسلام ليس بالضرورة تاريخ المسلمين، بل تاريخ الإسلام هو جملة المواقف والمسالك التي صدر فيها المسلمون عن الإسلام... وما خالفها فهو تاريخ الجاهلية والقبلية العربية[١٩٧].

٦ ـ إنه إذا كانت المبادىء تُعرف في ميزان الحرية والعدالة والمساواة من خلال أسلوب تعاملها مع المخالف، إذ الحرية هي المفتاح الحقيقي لكل نظام سياسي ومنطلق البناء ومقياس التقدم والتأخر والصلاح والفساد، فإن سجل علاقات المسلمين بأهل سائر الطوائف والملل تمثّل خير شهادة لإنسانية الإسلام والمسلمين، ومستوى القدسية الذي تبوّأته حقوق الانسان على طول التاريخ الاسلامي، إذ لم يسجّل ذلك التاريخ حادثة واحدة لإبادة جماعية لأهل قرية أو مدينة ينتمي أهلها لدين مخالف، شأن ما قامت وتقوم به الشعوب الأوروبية بشكل مباشر، كإبادة أهل الأندلس والهنود الحمر ومليونين في الجزائر، أو غير مباشر من خلال دعمهم الصهاينة والبيض في القارة الافريقية، ولكل عملائهم في مشرق الأرض ومغربها.

ولقد قرأنا شهادات لمنصفين حتى من مؤرخي اليهود، يعترفون أن الشعب اليهودي لم يعرف مرحلة ازدهار لثقافته وأمن على حياته طوال العصور الوسطى كما عرفها في البلاد الاسلامية، بل قد أبدى مؤرخون أوروبيون عجبهم من ظاهرة كثرة الموظفين والمسؤولين المتنفذين من النساطرة واليهود في عدة دواوين لحكومات اسلامية في مستوى وزراء ومدراء، حتى كان ذلك مثار غيرة المسلمين وحقدهم على بعض الخلفاء. فهل من نظير لذلك في أية ديمقراطية من الديمقراطيات الغربية المعاصرة تعد فيها الأقلية المسلمة بالملايين؟ أليست أحقر الأعمال هي التي توكل إليهم...؟ أليسوا وأطفالهم هدفاً ميسوراً للحقد والتعصب العرقي؟ فأية حرية وأية حقوق للإنسان يتكلم بها الغرب؟ فالحرية المنقوصة في الغرب هي سبب تقدمه وقوته وهي خير من الشعارات الفارغة التي تلوكها الحكومات الثيوقراطية المتذيلة له... والتي تتنافس في تأكيد شرعيتها لديه من خلال تنافسها في انتهاك الديمقراطية وحقوق الانسان تحت ستار مقاومة الأصولية، حتى لتكاد تغدو مقاومة الأصولية أي الاسلام المصدر الأساسي لشرعية السلطة في الوطن العربي.

إن علماء الاسلام وهم مغلوبون على أمرهم ومع ذلك لا زالوا يوصون الشباب الاسلامي المتحمس بمثل هذه الوصية «إنني أحذر الشباب المسلم المعتقدين بالإسلام أن لا يتصوّروا بأن طريق المحافظة على المعتقدات الاسلامية هو بمنع الآخرين من إبراز عقائدهم، إننا لا نستطيع حراسة الإسلام

---

(١٩٧) انظر في موضوع الاسلام والجاهلية على صعيد الفنون: محمد قطب، منهج الفن الاسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٨٢.

إلّا عن طريق قوة واحدة ألا وهي قوة العلم وإعطاء الحرية للأفكار المخالفة، ومن ثم مواجهتها مواجهة صريحة واضحة»[١٩٨]. وإنّ الحل لا يوجد في كتب التراث ولا يوجد في كتب الحضارة الحديثة، ولا يوجد في برامج هذا الحزب. لا يوجد في أي من هذه وحدها، ولكنه يوجد في الأمة كلها فتضافر قدراتها وتكامل جهودها وحشد قواها يمكنها من النهضة. وهذا الأمر يقتضيها بالضرورة اتفاق الأمة من خلال اصغائها إلى نخباتها على أسس الحريات السياسية وممارسة الشورى أو الديمقراطية بكل نزاهة واخلاص وصدق، فإن رسالة المثقف أن يمسك براية الحرية، وأن يعبر بلغة قوية وواضحة وموضوعية لتأكيد دور جماهير الناس وحقها في اختيار القيادة السياسية التي تدير السلطة. ومن علامات الضعف وصور الخيبة وجود عدد كبير من المثقفين قد استسلموا أمام الضغوط وإغراءات السلطة المستبدة، فوظفوا كل مهاراتهم في خدمة تلك السلطة وسياساتها[١٩٩].

إنه لا مناص لمجتمع الحرية والنهضة والوحدة من فكر اسلامي يؤصل هذه المعاني في ثقافتنا ومسالكنا ويربطها بعقائد الناس وهمومهم. لا مناص من حلف فضول، أو عقد شرف بين كل جماعات الصفوة على قاعدة اعتراف الجميع بالجميع، واحترام إرادة شعوبنا وهويتها الإسلامية والجهاد الناصب لترويض الدولة؛ الدولة المتوحشة، حتى تكون الكلمة العليا لله، ثم للقانون والجماهير.

ثامناً: نظرة عامة على الأحزاب الاسلامية

المتابع مسار الحركة الاسلامية ـ على اختلاف أوضاعها في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، وفيها وحدها قامت وتقوم جماعات اسلامية جعلت الحصول على السلطة جزءاً من برنامجها ـ يلحظ بوضوح اتجاهاً عاماً متدرجاً لدى تلك الجماعات نحو تنظيم نفسها تنظيماً شورياً ديمقراطياً، والبحث عن فرص العمل في إطار القانون، وانتهاج الوسائل القانونية سبيلاً إلى تحقيق أهدافها، وذلك مقابل اتجاه النظام العربي ومنذ الخمسينيات إلى نماذج من الحكم المغرق في المركزية والقمع للحريات وتضييق دائرة المشاركة، سواء ما كان منها متأثراً بالنمط الشرق أوروبي أو ما كان مشدوداً إلى الغرب الأوروبي، الكل عمل على تصفية المرحلة الليبرالية الضعيفة وما كان سائداً في المرحلة التي سبقت المرحلة الثورية من تعددية هشّة أتاحت للمجتمع والفكر مجالات واسعة راقية للتعبير، فكان عمالقة في الفن والأدب والفكر والإعلام والدين.

إن ضغط الخارج على الداخل واستغلال العلمانية للقضية الفلسطينية لطرح الشعارات الكبيرة الفضفاضة، وما قامت به النخبات التي تربّت على أيدي الحماية الأجنبية ورعايتها

---

(١٩٨) الشهيد آية الله المطهري. نقلاً عن: صلاح الدين الجورشي، من تحقيق له عن ايران نشرته جريدة الرأي، ١٩٨٤/٣/٣١.

(١٩٩) الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي.

المستمرة لها من فصل للحكم عن المجتمع، أحدث تحوّلاً هائلاً في علاقة الدولة بالمجتمع، إذ اغتربت الدولة بخطابها وعلاقاتها، وغدا الشعب في حيرة. هل هذه الدولة دولته؟ وهل القائمون عليها هم حقيقة يستمدون شرعيتهم منه أم من الخارج. . . ؟ إنها تعلن أنها اسلامية مثلاً، ولكنها تحظر الأحزاب الاسلامية وتشجع على انتهاك الصيام والحرمات ومعاقرة الخمرة. كان من الطبيعي لدولة اغتربت خطاباً وولاءات أن تعتمد المزج بين السياسة «النفاق» والعنف. ومع تنامي الرفض لهذه الدولة وحلول قادة محدودي الإشعاع السياسي، مالت الكفة لصالح خيار العنف. ولقد توالت موجات الرفض الصادرة من المجتمع تجاه الدولة، من قوميين وليبراليين ويساريين ونقابيين واسلاميين، وفي كل مرة يخرج فريق من السجن ليحل محله فريق آخر، وكثيراً ما جمعتهم السجون، حتى إذا تفاقم ضغط الدولة على المجتمع وأنهكت اتجاهات العلمانية، تحوّلت من السجون بسرعة هائلة طوائف منها إلى خدمة جلاديها، مدّاحين ومشيرين، وحتى كلاب حراسة[٢٠٠].

كان من الطبيعي أمام تفاقم حدة التبعية واشتداد ضغط الأزمة الاقتصادية، والاستفزاز المتواصل الذي تمارسه الدولة التابعة، لمشاعر الناس الدينية والخلقية، وانهيار المؤسسات التقليدية دون أن يحل محلها بديل مكافىء، والغطرسة الاسرائيلية المتعملقة دون رادع، واحتداد شعور مجتمع ذي حضارة عريقة ومجد عظيم بمهانته وذلته وغربته في هذه الكيانات السخيفة المتوحشة المسماة دولاً، أن يثمر كل ذلك تياراً جارفاً يدعو إلى العودة إلى الدين لدى كل فئات المجتمع من أدناه إلى أعلاه، فالمهانة تشمل كل من بقيت فيه ذرة من مروءة، ووطأتها هي أشد على الفئات المتعلمة الأكثر اطلاعاً على حقيقة المأساة منها على الفئات الأخرى.

١ ـ الحركة الاسلامية والعنف

أبرز ما يسم علاقة الدولة التابعة بمجتمعها هو علاقة العنف. إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح ألوان العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع عن أصوله، وضميره، من أجل فرض ما سمّي بالحداثة، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب أو التحديث على النمط الغربي نقيضاً كاملاً للديمقراطية من كل وجه.

وإذا كانت الفئات العلمانية بذاتها قد وقعت عليها وطأة الدولة المحكومة من طرف شركائها في المذهب، بسبب إصرار فئة على احتكار السلطة والثروة والمجد ورفضها كل شراكة، فمبررات تعرض الاسلاميين للعنف أوفر وأشد. من هنا نفهم موجة العنف التي تجتاح علاقة الدولة بالحركات الاسلامية، دون أن تقتصر عليهم، غير أن الهوة هنا أوسع.

---

(٢٠٠) تعبير استخدمه العالم الاجتماعي التونسي، خليل الزميطي في نقد طائفة من اليساريين في مجلة حقائق.

أما ردّ الاسلاميين في تياره العام ـ لا سيما بعد تجارب مرت بهم في غاية القساوة ـ وبعد ذيوع أفكار الديمقراطية في العالم، فقد اتسم في تياره العام برفض الاستدراج إلى العنف والإصرار على منهج البلاغ المبين والصبر الجميل، كما هو الموقف الرسمي للإخوان المسلمين والجماعة الاسلامية بالباكستان والهند وبنغلاديش، والحزب الاسلامي في ماليزيا، وحزب الرفاه في تركيا، والنهضة في تونس[٢٠١]، عدا أحداث فردية معزولة هنا وهناك كثيراً ما ضخمت كمبرر لتصفية المنافس السياسي. ولا يزال هذا النهج يشمل التيار الأوسع في الحركة الاسلامية. غير أن اشتداد الضغط وانسداد آفاق العمل السياسي بانتشار قوانين ظالمة تستثني الحركة الاسلامية من حقها في الاعتراف القانوني، وقوانين أخرى تمنع العمل في المساجد إلا بإذن من الدولة، بل وصل التضييق حد مطاردة السلوك الديني الفردي كحمل الحجاب من طرف النساء[٢٠٢] والصلاة، مما يصدق عليه وصف الاضطهاد الديني بحق[٢٠٣]، إلى جانب اتخاذ التدين علامة مُسقطة في الانتداب إلى الوظائف العامة والخاصة، أو مبرّراً للطرد والحرمان من الشغل[٢٠٤]، فضلاً عن اعتماد البوليس السياسي الطرف المحاور للجماعات الاسلامية باسم الدولة، وما أنتج ذلك من حملات ومطاردات وانتهاكات للحريات، واعتماد وسائل التعذيب[٢٠٥]، فضلاً عن تزييف الانتخابات وحتى الدوس بالدبابات على صناديق الاقتراع، ومعاقبة الفائزين ـ حكام البلد الشرعيين بالسجون والمشانق كما حدث في أكثر من دولة ـ ويزيد الطين بلّة والإسلاميين استفزازاً وقهراً واندفاعاً إلى العنف، ما تلقاه هذه الأنظمة من دعم إعلامي ومالي من طرف الغرب الديمقراطي، وما تلقاه من دعم كامل من طرف النخبات العلمانية إلى حد خروجها في مسيرات مطالبة بإلغاء الانتخابات، وهاتفة ضد العروبة والإسلام كما حدث في الجزائر[٢٠٦].

ومع ذلك لا يزال التيار العام في الحركة الاسلامية وهو تيار أغلبية في معظم البلدان العربية يتذرع بالصبر باحثاً عن أية مساحة قانونية للعمل، مجادلاً خصومه العلمانيين أولئك الذين قد جعلوا رزقهم تبرير الدكتاتورية وإقصاء الإسلاميين بحجة أنهم أعداء الديمقراطية، مع أنه ليس لأي فريق من فرق النخبات ما يفخر به ويقدمه من تجربة ونموذج في الديمقراطية. بل أكثرهم بالأمس القريب بحت حناجرهم والتهبت أكفهم للتنويه بأنظمة الحزب الواحد وتبريرها.

إن التيار الاسلامي يُتهم بالسعي إلى الانقضاض على السلطة، وإذا كان المقصود هو

---

(٢٠١) راشد الغنوشي، «الحركة الاسلامية والعنف،» في: الذكرى الثالثة لانبعاث حركة الاتجاه الاسلامي في تونس، ٦/٦/١٩٨٤.

(٢٠٢) حصل ذلك في تركيا وتونس.

(٢٠٣) «حوار مع خميس الشماري،» أجراء صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد ٣٨٢.

(٢٠٤) حصل ويحصل في أكثر من قطر عربي.

(٢٠٥) انظر: تقارير منظمة العفو الدولية في شأن البلدان العربية، مثل تقرير شهر آذار/ مارس ١٩٩٢، حول ما يحدث في تونس.

(٢٠٦) جريدة القدس في تقرير حول المسيرة التي قام بها العلمانيون في الجزائر (آذار/ مارس ١٩٩٣).

مجرد السعي إلى السلطة فإنما لأجل ذلك تنشأ الأحزاب، لتضع برنامجها موضع التطبيق، وليس في الديمقراطية من معنى أو فضل أبرز من كونها أفضل أداة متاحة لتحقيق التداول السلمي على السلطة. أما إذا كان المقصود بالانقضاض، هو السيطرة على السلطة من غير طريق مشروع كما يفعل الانقلابيون. فأولى أن توصم بذلك النخبات القابضة على السلطة بيد من حديد، التي سرت إلى السلطة في الهزيع الأخير من الليل على ظهر الدبابات، أو تلك التي تزيف الانتخابات وترفض التداول على السلطة[٢٠٧]. ولماذا يحتاج الاسلاميون، كما ذكر المفكر الاسلامي محمد عمارة إلى الانقضاض على السلطةوهم الأغلبية، اللهم إلا إذا كان الطريق غير سالك.

٢ ـ مناهج الجماعات الاسلامية

تبين أن التيار الرئيسي في الحركة الاسلامية لا يزال مصابراً على البلاء، برفض الاستجابة لنداءات العنف المتصاعدة من داخله وخارجه. وأن التيارات العنيفة على قلتها ضمن التيار العام لم تعتمد العنف ابتداء، وإنما كرد فعل على عنف الدولة وحالة الانسداد العام. وأن هذه الجماعات ذاتها تبقى امكانية تدرجها نحو الديمقراطية ـ حتى وإن رفضت المصطلح ـ تبقى واردة إذا أعرضت الدولة عن العنف، وفتحت أبواب الحرية، فإذا أبت تلك الجماعات إلّا نهج العنف سهل عزلها وإدانتها حتى من الاسلاميين. فما من اسلامي إلّا ومستعد لإدانة عنف الجماعات دون تحفظ، إذا أعلنت الدولة اعتمادها النهج الديمقراطي دون تمييز، واحترامها حقوق الانسان وإرادة الأمة، وأعرضت عن تحكيم أجهزة الأمن في الحياة الفكرية والسياسية والاعلامية للأمة.

وإذا كان الأمر كذلك فحري أن نلفت نظر العاملين في الحركة الاسلامية التي اعتمدت سبيل التغيير السلمي، إلى النصائح الآتية التي تمخضت عنها تجربة الحركة الاسلامية[٢٠٨].

١ ـ ينبغي أن تكون تنظيمات الحركة الاسلامية نموذجاً لتطبيق الشورى في سن سياساتها وإصدار قراراتها، لا تضيق بالرأي المخالف ولا تدعي النطق باسم الاسلام.

٢ ـ أن تصدق في الدفاع عن الحرية لها ولغيرها على حد سواء.

٣ ـ أن تتجنب اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء، فإن الحق بطبيعته غلّاب والباطل

---

(٢٠٧) خلال اعداد الميثاق الوطني رفض السيد محمد الشرفي وقد تولّى تحرير نص الميثاق إدراج كلمة التداول وحتى بعد التنبيه إلى ذلك فقد أصرّ ممثلو الحزب الحاكم على عدم إدراج هذه الكلمة المخيفة مؤكدين أن الديمقراطية لا تعني التداول على السلطة.

(٢٠٨) حول الأحزاب الاسلامية، انظر: طيب زين العابدين في: المستقلة (لندن)، العدد ٤ (نيسان/ ابريل ١٩٩٣)، وراشد الغنوشي، «دروس من الحركة الاسلامية،» الانسان، العدد ٩ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢).

بطبيعته مغلوب. ولقد أثمرت تجارب الأحزاب الاسلامية وغيرها محدودية فرص النجاح في تغيير سلطة محلية بعمل مدني عنيف، وذلك ما انتهت إليه تجربة جمهور أهل السنة بعد تاريخ طويل من الفتن، إنهم كانوا يمنعون اللجوء إلى العمل العنيف من خلال تشديد شروط ممارسته.

٤ ـ أن تعتمد العلنية في عملها، حتى وإن اقتضاها الأمر الغياب في مرحلة عن مسرح السياسة والاشتغال بالعمل الثقافي والاجتماعي، فليس تحقيق كل الدين واجباً على المسلم في كل حين وإنما حسب المستطاع.

٥ ـ إيلاء الأولوية للمجتمع على الدولة وللأخلاق على القانون، واصلاح الباطن قبل الظاهر.

٦ ـ أن تسعى الحركة الاسلامية إلى الجماهير بدل الصفوة، والاهتمام بالشعب بدل الاهتمام بالحزب. فبقدر ما تكون همومها ومشاغلها هموم الشعب ومشاغله، بدل الدوران حول مشاكلها الحزبية، بقدر ما تكون على الطريق الصحيح، ينبغي أن تحسن الظن في الناس ولا تتعالى عنهم.

٧ ـ أن تسعى إلى توسيع دائرة الحوار بدل الصراع حول قضايا الشعب، فلا تحتكرها، وإنما تبحث باستمرار على الإجماع. وأن تستفيد من المفكرين والعلماء المسلمين من غير أعضائها، فالمشروع الإسلامي أضخم من أن تنهض به جماعة.

٨ ـ ينبغي أن تعلن موقفاً صريحاً، أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ حتى وإن اعترضت على بنود معينة في الدستور تحد من الحريات العامة أو تقنن للحكم الفردي وللمظالم ولتحدي شريعة الأمة، إن دولة محكومة بدستور وإن تكن ظالمة أقل ضرراً من دولة محكومة بفرد، وإن ادعى العدالة وحكم الشريعة.

٩ ـ إن الشورى ليست مجرد أداة لإدارة شؤون الدولة والأحزاب، وإنما هي نهج عام تنشأ عليه الأمة، ويمارس في كل مؤسسات المجتمع بدءاً من الأسرة، فينبغي للحركة الاسلامية أن يكون دورها التربوي على هذا الصعيد بارزاً.

١٠ ـ أن تتجنب الجمود على التقليد الفكري والمذهبي، وتحثّ على الاجتهاد الدائم والتطوير المتواصل لفقهها السياسي، مستفيدة من تجارب كل الشعوب، متخذة هدفها الأعظم إتاحة الفرصة والظروف المناسبة لأكبر قدر من عباد الله ـ والناس كلهم عباد الله ـ أن يعبدوه في حرية وأمن وسلام بعيداً عن كل إكراه وقسر، فالحرية هي الطريق إلى الجنة.

١١ ـ مطلوب من الحركات الاسلامية أن تولي العمل الفكري أهمية كبرى. فالعلم في الإسلام يتقدم العمل وذلك من خلال الاهتمام إلى جانب العلوم التقنية بعلوم الإنسان، بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والفنون والآداب والاعلام، حتى يكونوا قادرين على إبراز ما تزخر به الحقيقة الدينية من تنوع وثراء، مطلوب تأصيل مكاسب الحضارة الانسانية التي كانت لنا فيها نحن المسلمين مساهمات عظيمة، ولكنها جاءتنا من الغرب متلبسة بالاستعمار والإلحاد والإباحية، فاستوحشناها. مطلوب تأصيل وحدة أصل النوع البشري والمصير ووحدة

الحقيقة الفلسفية والعلمية والدينية وأن الإسلام ساحة لقاء بين أصحاب العقول والارادات الحرّة الخيرة من كل مذهب وملة أكثر منه دعوة للحرب والانغلاق.

١٢ ـ مطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الاسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق، وعبر الممارسة الشورية لهذا النظام سيتمكن الفكر الإسلامي من تطوير هذه الأداة وإصلاحها، إنها أداة للحكم تستمد وقودها وبرامج عملها من معين الإسلام كما نفهمه وترتضيه أغلبية الأمة، ذلك أن رفض الديمقراطية على نقائصها يخشى أن يكون من نوع الارتماء في المجهول وخدمة مجانية نقدمها للدكتاتورية، العدو الأعظم للأمة والعقبة الكؤود في طريق نهضتها، إلى جانب ثنائية الفكر والعمل. وأعجب ما في الأمر أن كثيراً من معارضي الديمقراطية عندما تعضّهم الدكتاتورية بأنيابها وبعضها يزعم الاحتكام للشريعة لا يجدون غير الحبشة المعاصرة ـ الديمقراطيات الغربية ـ ملجأ. فهل تكون عقليتنا من البدائية إلى حد رفضنا الحصول على الشيء لأنه غير كامل بدل الحصول عليه كما هو، ثم العمل على تطويره، مثل موضوع الحرية؟[٢٠٩]. إن أفكار وتقنيات الحداثة التي قوضت الأديان الأخرى نرى أن كثيراً منها قمينة أن تمثل أدوات نهوض وتحفيز لأمة الإسلام، كما لاحظ الباحث أرنست غلنر[٢١٠].

١٣ ـ إن الأحزاب الاسلامية بقبولها النهج الديمقراطي ـ حتى وإن رفض بعضها المصطلح، فالعبرة ليست بالألفاظ ـ لا يعني أن الحكم الغربي قد غدا لها نموذجاً، فالنموذج الغربي حاجته إلى معين أخلاقي فلسفي من الإسلام ليفلت مما آلت إليه الحضارات السابقة من مآل، لم تغن عنها آلاتها وزخارفها وجيوشها عندما خوت قلوب أهلها من المعنى، وغدت حياتهم بلا هدف، فغدوا فريسة سهلة للأوبئة الفتّاكة، وحاق بهم غضب الله ووعيده للمتمردين على سننه. إن نموذج الحركة الاسلامية في الحكم والحضارة والقيم هو دولة الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين. وكل الذي نريده هو تطوير نموذج أصيل للحكم يستوعب تجربة التحديث الغربي ويتجاوزها على أسس وغايات، لئن التقت في بعض المحطات مع فلسفة الغرب وأدواته التنظيمية خاصة، فهي تنهل بالتأكيد من معين آخر من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴿تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها﴾[٢١١]، وذلك من خلال اعتبار انجازات التحديث في تحرير العقل من كل هيمنة وإحلال الإنسان غاية للتمدن وتحرير إرادة الشعوب وتمكينها من القوامة والسيادة على حكامها عبر مؤسسات شعبية منتخبة وأولوية المجتمع المدني على الدولة، مثل مطالب الحركة الوطنية والقومية والاشتراكية والليبرالية في الاستقلال والوحدة والعدالة والديمقراطية وحقوق الانسان وتحرير فلسطين ومقاومة التبعية والتجزئة والاستغلال. إن كل هذه المطالب ليست مشروعة فحسب بل هي أركان أساسية معتمدة في

---

(٢٠٩) تقدم الإلماح إلى هذه الملاحظة التي ذكرها المؤرخ والمفكر التونسي هشام جعيط.

(٢١٠) Ernest Gellner, *Post Modernism: Reason and Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1992).

(٢١١) القرآن الكريم، «سورة ابراهيم،» الآية ٢٥.

المشروع الحضاري الاسلامي والنهضة، دونما حاجة إلى تقليد للغرب وتذيل له وانبهار بإنجازاته، أو تعبئة مشاعر العداء العنصري ضده والاستنكاف الطفولي عن الأخذ بما اكتشف ونمي في تجربته الحضارية، أو العمى عما يتردى فيه من مهالك وأزمات ومظالم. إن المشروع الاسلامي وإن وجب عليه أن يستوعب المشروع القومي والوطني والاشتراكي، ولكنه ليس مشروعاً قومياً ولا وطنياً ولا عنصرياً ولا طبقياً، إنه مشروع انساني يستهدف إنقاذ البشرية، محافظاً على مكاسبها، انطلاقاً من عقيدة التوحيد. إن ما يرفضه المشروع الاسلامي من الغرب هو عنصريته ومركزيته ومنزعه العلماني المتطرف مما صبغ العلاقات الدولية والمحلية بنزعة القوة والاستغلال واللاأخلاق، الأمر الذي أفضى إلى تدمير الأسرة والدين والضمير والبيئة، ونشر الحروب والمجاعات والظلم، وحوّل الإنسان إلى وحش والعالم إلى أدغال، على حين كان الطموح تحويل الإنسان إلى إلّه، والأرض إلى جنة!

١٤ ـ الاهتمام بالتربية الروحية[٢١٢] فتلك ميزة الحركة الإسلامية، أنها تربي الناس على أن يكون الوازع لهم عن الشر، الدافع لهم إلى الخير والعمل الصالح والإيثار من داخلهم، رعاية لجنب الله توقيراً لشريعته، واقتداءً بنبيه ﷺ، ورجاء مرضاته والتهيؤ للقائه. مطلوب من الجماعة الإسلامية أن توفر في داخلها ومحيطها مناخاً من الحب والرحمة والإيثار والتقوى والالتزام المطلق الذي لا تهاون فيه بقيم الأخلاق وشعائر الدين. فكل تهاون في هذا النطاق والاكتفاء بولاء الفرد للحزب هو بداية الخلل والانخراط في طريق العلمانية والازدواجية والنفاق، ومن ذلك تربية الأفراد على استقلال الشخصية والمبادرة والجرأة والحياء والنظافة والمروءة والانضباط والتواضع ورعاية العائلة وعدم الإسراف والنأي عن التشدّد والانغلاق، وكذا تربية الأمة على التضامن والاعتماد على الذات والعزة.

١٥ ـ ينبغي للحركة الاسلامية أن تعرف أنها تدافع عن حريات كل الشعوب والأمم، والدفاع عن حقوق الانسان في كل مكان ومناصرة المظلومين من كل ملّة.

١٦ ـ ندعو إلى اقامة جبهة واسعة ومصالحات كبيرة في داخل أمتنا بين حكوماتها وشعوبها[٢١٣] وتياراتها لمواجهة الكيد الدولي واحترام الحريات وحقوق الانسان.

١٧ ـ الدعوة إلى جبهة ديمقراطية عالمية ضد الاستبداد واغتصاب حريات الشعوب، من أجل عالم تسوده الحرية ويتيسر فيه الجولان الحر العادل للمنافع والأفكار.

---

(٢١٢) انظر حوار أجري مع عصام البشير في: المسلمون، العدد ٤٢٢ (أيار/ مايو ١٩٩٣).

(٢١٣) يحسن هنا نقل هذه الكلمات الجريئة من أحد تدخلات المفكر القومي اللبناني منح الصلح في ندوة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية: «إن الحاكم الذي لا يعترف باسلام الجماهير يتحوّل من حيث أراد أو لم يرد إلى حاكم فاشي، فكأن الإسلام هو الذي يفصل في ديمقراطية الحاكم وشعبيته الحقيقية، وعندنا أمثلة كثيرة على أن الخلاف بين الشعوب والحكام هو حول هذا الموضوع بالذات. إن المدخل إلى الديمقراطية في كل بلد عربي هو انفتاح الحاكم على حضارة الشعب أي الحضارة الاسلامية». انظر: منح الصلح، «التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام،» ورقة قدّمت إلى: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣ (بيروت: المركز، ١٩٨٨)، ص ٢٧٠.

على الجماعات الاسلامية تطمين العالم بكل صدق وأمانة ووضوح، أن دولة الاسلام ستحفظ الحريات العامة وتنميها، وستحفظ مكاسب الحضارة كحرية العقل والضمير والتعبير والنشر والتقدم العلمي وتنمية الفنون والأذواق، وأنها ستدعم حرية المبادرة وتوفر الضمانات الاجتماعية، وحرية الأقليات العرقية والدينية والفكرية وحرية المرأة وكرامتها.

الخلاصة: الحركة الاسلامية مع الديمقراطية ولكن؛

وخلاصة الخلاصة لما فكرت فيه واقتنعت به وعملت من أجل إنجازه والدعوة إليه منذ زمن بعيد، لم أجد خيراً له فهماً وأدق وأبسط عنه تعبيراً من كاتب فلسطيني مقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، انتقي من مقاله الجيد في صحيفة سيّارة هذا المقطع: «طرح السيد راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة سؤالاً ربما أثار بعض الاسلاميين آنذاك، ولكننا الآن نفهمه في إطار إعادة التكوين وإعادة تقويم مواقفنا، إذ إننا لا ندعي بانتسابنا إلى الإسلام النزاهة والصواب، قال: إذا ما طرحت أنا وبرنامجي وحركتي و«إسلامي» على الشعب التونسي ورفضني، ماذا ستكون النتيجة؟ سانسحب بكل روح رياضية وسأستأنف المعركة في السنوات المقبلة ممارساً عملية الإقناع. سأعرض نفسي، فإذا ما رفضت سأستأنف وسائل الاقناع المعروفة.

إذا كنت أؤمن أن الشريعة الاسلامية ينبغي أن تطبق بحذافيرها من جهة، وأؤمن بالديمقراطية فلا تناقض، لأني أريد أن أقدم قناعاتي للشعب حتى يقبلها أو يرفضها، فإذا رفضها انسحبت إلى المعارضة ومارست وسائل الاقناع الأخرى التي هي التربية والتكوين والإعلام والتوجيه والتعليم، ثم عندما أحس أن الشعب قد اقتنع أرشح نفسي لجولة مقبلة، فإذا ما رُفضت، أنا قابل أن أمضي إلى ما لا نهاية، وذلك لأني أؤمن أن الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة، واشتراك في الثروة واطلاق لحق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المشاريع من دون أية وصاية، الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم، الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن ارادة الأغلبية أو الإجماع، وإنما أيضاً منهاج للتربية وعلاج للتطرف بالحوار. فهل يتفهم النظام الغربي المعاصر هذا التوجه الاسلامي الصادق لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية؟ أم أن الامر كما ذكر السيد جون سبوزيتو: نشجع التحوّل الديمقراطي إلاّ أنه من الناحية العملية هناك شرط واحد ألاّ ينتصر الإسلام في الانتخابات الديمقراطية!!»[٢١٤].

إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب مستضيئاً بالقانون الإلهي، لا سيما وتنامي توجه الاسلاميين نحو الديمقراطية ملحوظ. فإذا كان في الديمقراطية الغربية مرجعية عليا هي القانون الطبيعي، كما يقول د. محمد عمارة، فنحن المسلمين نضع الشريعة الإسلامية مكانه، الديمقراطية الاسلامية تعطي كل السلطة للأمة بشرط ألاّ تحلّ حراماً أو تحرّم حلالاً، ولكن واقعنا أعقد من ذلك، ويحتاج إلى أبسط من ذلك. يحتاج إلى حلف فضول بين سائر النخبات، أن نحترم جميعاً حرية الإنسان، أن نحترم إرادة شعوبنا، وأن نكون صادقين في ذلك، وعندئذ سنربح جميعاً اليوم أو غداً... وإلاّ: بالأمس لبنان... واليوم الصومال وأفغانستان والعراق والجزائر ومصر، والبقية في الطريق إذا نحن تمادينا على هذا الطريق. نداء الله إلينا جميعاً: «يا

---

(٢١٤) أحمد بن يوسف، «الاسلاميون والديمقراطية،» الحياة، ١٤/١/١٩٩٣.

عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا».

ولا يملك الباحث ختاماً إلّا أن يؤكد ما انتهى إليه من أن الحرية وحقوق الانسان ليست في الإسلام شعارات أملتها الضغوط وموازين القوى بل هي عقائد وشعائر دينية يتربى عليها ناشئة المسلمين، لم يضعها حزب ولا دولة ولا طبقة ولا شعب لتثبيت امتيازات خاصة، وإنما هي شرائع ملزمة وضعها رب الناس لكل الناس، ودعاهم إلى العمل بها كواجبات وليس مجرد حقوق، وأشعرهم برقابته عليهم وأنه محاسبهم عليها، وأهاب بهم إلى التعاون في أشكال مختلفة، منها رقابة بعضهم على بعض وإقامة حكومة عادلة ليس لها من سلطان إلّا مما يهبونها لصيانة تلك الحقوق تحت إشرافهم ومسؤوليتهم، وأوضح لهم بأجلى بيان أنهم جميعاً خلقه، وأنهم من أصل واحد وأنهم مكرمون جميعاً، كما أهاب بهم أن يكونوا كما يريدهم عائلة واحدة تتسابق على الخيرات ودفع الشرور واكتشاف ذخائر هذا الكون وتسخيرها لتلبية حاجاتهم المادية والمعنوية بما يشعرهم بفضل الله عليهم، من خلال ما بثّ في الكون من ضروب النفع وآيات الجمال والجلال ونهاهم عن كل تمايز وعلو على أساس من عرق أو لون أو جنس أو مال وادعاء التقوى، لأنهم جميعاً إخوة، فعليهم أن يتعارفوا ويتعاونوا ولا يتظالموا، فاسحاً أمام عقولهم حرية مطلقة ومسؤولية كاملة على اختيار مصيرهم.

ولا يسع العبد الفقير إلى ربه إلّا أن يؤكد قصوره عن سبر ـ فضلاً عن استنفاذ ـ أغوار الإسلام وكنوزه، ولم يكن طموحه قط أن يقول الكلمة الأخيرة في كل مسألة من المسائل الكبرى التي طرحها ولا في واحدة منها، ولكن حسبه أن يكون قد أغرى من هم أفقه منه واستفزهم للمضي أبعد في اكتشاف الحقيقة التي لا تنضب للمساهمة في اكتشاف طريق خلاصنا والبشرية في العاجل والآجل، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، والله حسبنا ونعم الوكيل.



نتائج البحث

هل هناك مفهوم لحقوق الانسان في الإسلام؟ ما سنده الفلسفي إن وُجد؟ ما العلاقة بينه وبين الإعلانات الحديثة؟ هل هناك أساس مفهومي للدولة في الإسلام، وإن وُجد، فما العلاقة بينه وبين مفاهيم الدولة الغربية الحديثة؟ ما هي الأبعاد السياسية والاقتصادية والتربوية للشورى؟ ما هي ضمانات الحرية في الدولة الاسلامية ضد الجور؟

تلك هي القضايا الكبرى التي عرض لها البحث الآنف الذكر، وانتهى إلى النتائج التالية:

١ ـ في القسم الأول: حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام

إن الحرية في الإسلام وثقافته وتجربته الحضارية، على ما شابها، قيمة أساسية أصيلة باعتبارها أساس صحة الشهادة وشرطها؛ أم العقائد الاسلامية وأساس المجتمع والدولة والحضارة. فقبل أن يؤكد المؤمن إقراره بوجود الله وصدق رسالة محمد ﷺ يؤكد ذاته ككائن عاقل حر موجود. إن «الأنا» في لحظة وعي وحرية تقرر «أشهد (أنا) أن لا إله إلاّ الله وأشهد (أنا) أن محمداً رسول الله».

إن الحرية هنا ليست مجرد إباحة ولا معطى وجوديّ، وإنما هي من ناحية واجب، وهي من ناحية أخرى كدح متواصل لتجاوز الضرورة عبر مجاهدة النفس لحملها على معالي الأمور ومجاهدة قوى الشر والجهالة في الخارج لإعلاء كلمة الحق والعدل والحرية، عبر المجاهدة (العبادة) والجهاد على اختلاف أبعاده، وبالتعاون مع الآخر، وعلى قدر ذلك يحقق المؤمن كسبه من الحرية. فالحرية كدح متواصل ومجاهدة يومية من أجل تجسيد المثل العليا (أسماء الله الحسنى) في الآفاق والأنفس. الإنسان هنا، وكما ذكر بعض الفلاسفة المحدثين ليس حراً وإنما يتحرّر (الفاسي) بقدر كفاحه ضد قوى القهر داخله وخارجه، وبقدر تحقيقه المثل الأعلى لدستور الأخلاق، كما كشفت عنه أسماء الله الحسنى.

إن حقوق الانسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون. . . الأمر الذي يخوّله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها. والمقارنة بين مبادىء حقوق الانسان في الاسلام وبين الاعلانات الحديثة لحقوق الانسان كشفت أن مجال اللقاء بينهما رحب واسع، عدا استثناءات معدودة، الأمر الذي يجعل الإعلان العالمي لحقوق الانسان مثلاً - في اتجاهاته العامة - يلاقي قبولاً واسعاً لدى المسلم إذا أحسن فقه دينه.

أما الاختلاف الأساسي فليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات، وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية لحقوق الانسان إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي - وهو مفهوم غير محدد - الأمر الذي يحرم تلك الحقوق من العمق ومن الغائية ومن البواعث القوية للالتزام بها، حتى إن البحث الفلسفي في الحرية كثيراً ما انتهى إلى إنكارها.

مقابل ذلك نراها في الاسلام جزءاً لا يتجزأ من الشريعة ومقاصدها. وثمرة العقائد والشعائر، الأمر الذي يكسبها صفة الواجب والدوام والمبدئية، فيستحق فاعلها ثواباً أو يتعرض للعقاب في الدنيا والآخرة. فإنقاذ الغريق وإطعام الجائع ونصرة المظلوم وحماية الذات وسواه واجبات دينية، وقتل الذات (الانتحار مثلاً) حرام كقتل الآخرين، لأن للذات البشرية: ذاتي وبقية الذوات، حقوقاً إلهية، لا أملك إلغاءها ولا أحد غيري، بل الواجب صيانتها، وهكذا.

ومن حقوق الانسان المضمونة في الاسلام حرية الاعتقاد، وقد عرض البحث إلى ما عساه يردّ على هذا الحق من قيود، فعرض لموضوع الردّة وأزال التصادم بينه وبين مبدأ الحرية، كما عرض للآثار المترتبة على حرية الاعتقاد مثل حرية التعبير والمناقشة وممارسة الشعائر. . . والحرية الفكرية.

ومنها حرية الذات أو حق التكريم الإلهي أي سلامة الشخصية، وقد عرض البحث لموضوع العنف والتعذيب وأساليب الإكراه، وانتهى إلى حظرها مطلقاً.

ومنها الحقوق الاقتصادية فأثبت حق التملّك على أساس العمل، وحق العامل في التمتع بثمار عمله، واعتبار الملكية وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد تحت رقابة ضميره الديني وسلطة المجتمع في اطار مصلحة الجماعة، فإذا أساء التصرّف تدخل المجتمع صاحب الحق نيابة عن المالك الأصلي، الله.

وفي مسألة الحقوق الاجتماعية، أكّد البحث أن العمل واجب ديني، وأن في مال الأغنياء حقاً معلوماً للفقراء، ولا حرمة لمال طالما في المجتمع محتاج، باعتباره حقاً يمكن المحتاج انتزاعه إن لم تفعل الدولة. ومن الحقوق الاجتماعية: حق التعليم هو إلزامي (فريضة)، والحق الصحي، والحق في السكن والكساء واقامة أسرة.

٢ ـ في القسم الثاني: الحريات السياسية

ـ في المقارنة بين المبادىء الأساسية للديمقراطية الغربية والحكم الإسلامي أو الديمقراطية الاسلامية: انتهى البحث إلى أن النظام الديمقراطي شكل ومضمون. شكلٌ يتمثّل في إعلان مبدأ سيادة الشعب وأنه مصدر السلطات، وهي سيادة يمارسها من خلال جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف جزئياتها، ولكنها تكاد تتفق حول مبادىء المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتنقب والاعتقاد، والإقرار للأغلبية بحق الحكم والتقرير، وللأقلية بحق المعارضة من أجل تداول السلطة، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات. والمضمون هو تحرير القانون من سلطان الملوك ورجال الدين، والانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون المعبر عن إرادة الشعب، الأمر الذي يجعل سلوك الحكومة خاضعاً للقانون ويمكن المطالبة باحترامها إياه أمام قضاة مستقلين، وأن يصدر القانون وفق اجراءات محدّدة، وأن تحترم الحكومة القيم والأهداف الأساسية للمجتمع وتعبر عن إرادته العامة، وذلك هو معنى الشرعية.

أما الأساس الثاني للدولة الغربية الحديثة فهو السيادة، أي اعتبار الدولة سلطة لا تعلوها سلطة أخرى، وأن صاحب السيادة هو من يتولّى سلطة التشريع، وأن سلطتها مطلقة داخلياً وخارجياً فالدولة سلطة لا تحتاج إلى أن تبرر نفسها أمام أحد.

وبما أن مثل هذا التصور للدولة خطوة هامة في تأكيد سلطة القانون فوق الأشخاص وتمكين المواطنين من أدوات للضغط على الحكام، إلّا أن المشكلة السياسية المتمثّلة في كيفية كبح جماح الانسان عن التسلط تظل دون حلّ، ذلك أن النظام الديمقراطي الغربي، ولئن عُرِّف بأنه حكم الشعب، غير أنه يبقي بعيداً عن مثاله لأنه ولئن تساوت أصوات المواطنين نظرياً إلّا أن انقسام المجتمع إلى مالكي الاحتكارات الكبرى ووسائل الاعلام ومأجورين وعاطلين، وهم الأغلبية، طبع هذا النمط بكثير من الشكلانية، الأمر الذي يفضي إلى أن الديمقراطية هي، واقعاً، حكم الأقلية باسم الشعب ودون تفويض حقيقي، ويبقى مع ذلك جوهر الحكم الديمقراطي ومقياسه هو المشاركة الشعبية ومدى اتّساعها.

أبرز البحث ما في هذا المفهوم للدولة من تناقض وغموض وأخطار بسبب الأساس الفلسفي المادي والأساس السياسي القومي. فكانت الحروب القومية والاقتصاديّة المدمرة وانتشار الفقر والأوبئة الفتّاكة والانخرام البيئي المهدّد باختناق الانسانية والتطور المذهل للأسلحة على حساب الخدمات الانسانية، وتنمية الموارد وصيانة البيئة، والتضامن الانساني.

ومع ذلك فإن الفكر السياسي الغربي قدّم إلى الفكر السياسي العالمي إضافات مهمة جداً، الأمر الذي يجعل الفكر السياسي عامة مديناً للفكر الغربي بالجهاز السياسي الديمقراطي. ففضلاً عن تأكيده سلطة الشعب أساساً لشرعية الحكم فقد قدّم آلية لتجسيد تلك السيادة بأقدار مختلفة، كالانتخاب، والأحزاب، وفصل السلطات، وسائر الحريات. فتحقق لأول مرة في التاريخ ـ بعد التجربة القصيرة للخلافة الراشدة ـ تداول السلطة عبر المنافسة الحرّة بين الجميع، وهو جوهر الديمقراطية.

إن موضع الخلل في هذا النظام لا يتمثّل في الجهاز الديمقراطي، فتلك عبقريته، وإنما في مضامينه الفلسفية المادية، أي العلمانية بما هي إقصاء الله عن شؤون تنظيم المجتمع، وتأليه الإنسان - رغم أن للغرب ظروفه ومبرراته - وبما هي نظام قومي عنصري جعل مصلحة قوم قيمة مطلقة تبرّر كل سلوك، الأمر الذي يعطي السلطة باعتبارها ناطقة باسم تلك المصلحة والسيادة، نفوذاً غير محدود، قاد ويقود البشرية إلى كوارث قد تصبح الحياة معها مستحيلة، ومع ذلك يرفض البحث الاستناد من طرف أنظمة الطغيان إلى نقائص الديمقراطية لمصادرة مطالبات الشعوب بها، خاصة إذا اتخذت تلك المصادرات شكل الفتوى الدينية بتحريم الانتخاب وسائر الحريات الأساسية، مما هو إمعان في النفاق والتسلط. ففي غياب النظام الاسلامي أو الديمقراطية الاسلامية تبقى الديمقراطية على ما هي عليه في الغرب أفضل الأنظمة أو أقلّها سوءاً، وتبقى مطلباً مشروعاً للمسلم الاشتراك مع كل الوطنيين الأحرار في النضال من أجل تحقيقه. فالحصول على الشيء ناقصاً ثم تطويره أفضل من افتقاده جملة.

- في المبادىء الأساسية للحكم الاسلامي

انتهى البحث إلى أن مفهوم الدولة أصيل في مبادىء الاسلام وفكره السياسي، وأن السلطة حاجة طبيعية وضرورة اجتماعية ومقتضى ديني لإقامة الدين. فالسلطة ليست جزءاً من الإسلام وإنما هي وظيفة أساسية لقيامه، وليست هناك حاجة إلى النص على إقامة الدولة، وإنما الحاجة إلى ضمانات قيامها بالقسط وحجزها عن الجور، وأن مهمتها الأساسية إقامة العدل وحراسة الدين وتوفير مناخات تتيح لأكبر قدر ممكن من الناس أن يعبدوا الله في اختيار وتوافق مع قانون الفطرة، ومع مبادىء الاسلام، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به مَلَكاتهم من السمو المادي والروحي والسعادة في الدنيا والآخرة بعيداً عن كل ضروب الإكراه.

إن العقيدة الفلسفية الرئيسية التي تقوم عليها الحكومة الانسانية في الاسلام هي الايمان بالله والرسالة واليوم الآخر، وإن الانسان مستخلف عن الله، قد وُهب العقل والإرادة والحرية والمسؤولية من أجل عمارة الأرض وتسخير طاقاتها لإقامة العدل والخير والحرية، وجاء الوحي عوناً له وهادياً لتحقيق المشروع الإلهي في الارتقاء المادي والروحي بحياته حتى يتأهل للسعادة المطلقة والخلود والرضوان، وإن انقطاع الوحي هو علامة رشد وسيادة للبشرية. فالبشرية كلها في هذا التصور مستخلفة عن الله، وهي صاحبة السلطة نيابة عن الله. ولأن هذه السلطة المخوّلة من الله للجماعة لا يمكن عملياً أن تديرها مباشرة، تحتّم ايكالها بمقتضى عقد «بيعة» لمن يقوم بها وفق القانون «النص» ورقابة الشعب «الشورى»؛ النص «كتاب وسنّة» و «الشورى» وهما السلطة المؤسّسة للدولة الاسلامية.

أ - النص: المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حكم في النظرية الاسلامية الأساسية تستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى القانون الاسلامي (الشريعة) بلا منازعة ولا تحرّج. فالنص من الكتاب والسنّة ثابت الورود، قطعيّ الدلالة، هو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة، والقاعدة الأساسية التي قام عليها المجتمع الاسلامي

وحفظته. فهو السلطة المؤسّسة الموجّهة والمنظّمة للجماعة والدولة والحضارة. وعلى أساس هذه القاعدة وفي إطارها قامت الاجتهادات والمنازعات والإبداعات الحضارية الاسلامية. النص سبب بقاء الاجتماع الاسلامي، والشورى أداة تجسيده وتطوّره وازدهاره. ولقد كان التمييز واضحاً ـ غالباً ـ بين هذه السلطة العليا الموجّهة (الوحي) وبين المفهوم والآراء، مما هو فكر واجتهاد يستمد قوته التنفيذية من المصدر الثاني: الشورى في شكل من أشكالها: الإجماع أو الأكثرية، الاجتهاد الفردي أو الجماعي.

وسلطة النص ومشروعيته العليا التي يلخّصها الحديث: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» منعت وجود سلطة دينية في الإسلام «كنيسة» كما منعت وجود الحاكم ظل الله في الأرض، وحافظت على مشروعية الثورة، والمعارضة، سلماً أو حرباً، كلما حصل انحراف عن النص. وذلك ما يجعل الدولة الاسلامية أليق من أية دولة أخرى بوصفها دولة القانون، أي الشريعة.

ب ـ الشورى: هي الأصل الثاني الذي يقوم عليه حكم الإسلام باعتبار أن القرآن قد نصّ على استخلاف الأمة وحقّها في المشاركة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها، وهي مشاركة في مستوى التشريع والتنفيذ. ولقد أثبت البحث أصالة مفاهيم الإجماع، والجماعة والبيعة وأولو الأمر «وأهل الحل والعقد» والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلاقتها «بالشورى» كصور لها وتطبيقات في المجتمع ـ ولكن أسباباً كثيرة صرفتها إلى المستوى الفردي ـ بدل تحويلها من خلال الاجتهاد الجماعي إلى مؤسسات للحكم، وذلك ما أنجزه إلى حد كبير الفكر الغربي الحديث.

إن أهل الشورى هم جماعة أهل الحل والعقد، هم الهيئة الممثّلة للجماعة الاسلامية بتكتّلاتها ومراكز القوة فيها. وليس الخليفة أو الإمام، أو الرئيس إلّا واحداً منها معبّراً عن إرادتها في اقامة الشريعة ورعاية المصالح وفق توجهات تلك الهيئة وتحت رقابتها والمجتمع، فضلاً عن رقابة ضميره الديني. وهكذا لئن كان التشريع الأصلي في دولة الاسلام لإرادة الله ممثّلة في «النص»، فإن للأمة مشاركة فعالة في التشريع التفصيلي وتنزيل المبادىء والمقاصد على الواقع المتغير بسبب ما اتّسم به النص من غنى ومحدودية وعمومية... فهو غالباً لم يزد عن كونه توجيهات عامة ومقاصد تجعل للأمة الملتزمة والمشبعة بها مجالاً واسعاً للفهم والاختلاف والثراء، دون أن يحيف ذلك على وحدتها، وذلك من خلال آليات الشورى... بل إنّ التزام تلك التوجيهات والتعاليم كالتزام الشورى يَهَب الأمة عصمة من الاجتماع على الخطأ. ولقد أثبت البحث أن المعصوم ليس بعض الأمة وإنما مجموعها الملتزم النص والشورى... أما الصيغ التشريعية الممكنة فمقبولة ولا يأبى الإسلام جديداً من شأنه أن يحقق التعبير عن إرادة الأمة في اطار المشروعية العليا للنص ويدرأ عنها شبح الاستبداد. فكل طريق لاستبانة اتجاه الرأي العام، والتعرّف إلى من يحوز ثقة الأمة هو جائز. وبسبب ما جاء في النص الاسلامي من مرونة في المجال السياسي وعمومية، يمكن تصور صيغ للشورى الاسلامية وللمجتمعات الاسلامية بغير نهاية ولا حد.

وفي استعراض البحث ما اشترطه الفقهاء من شرائط لأعضاء الهيئة الشورية: يؤكد المواطنة، ثم إنه في دولة أغلبها مسلمون ستكون الهيئة الشورية ذات أغلبية اسلامية إلّا أنه ليس هناك ما يمنع تمثيل الأقليات غير الاسلامية. ولا خشية من ذلك على سلامة المشروعية العليا الاسلامية طالما احتُرم الدستور الاسلامي وهو بالتأكيد قائم على مبادىء الإسلام، ولا مانع بل مطلوب وجود مجلس يضمن دستورية القوانين على ألا يحتكر فهم النصوص أو يدّعي النطق باسمها، فحرية الاجتهاد تبقى أبداً مفتوحة.

كما يعرض البحث بالمناقشة لما اشترط بعضهم من ذكورة أعضاء الهيئة الشورية ويرجِّح عدم اشتراطها على أساس أصل المساواة في الحقوق العامة. وفي تحديد مستوى الأعمار، ينتهي البحث إلى الاكتفاء بحد البلوغ في أعضاء هيئة الشورى.

وفي مسألة اشتراط سُكنى أرض الدولة من عدم اشتراطه يرجح البحث الاشتراط مع الاتجاه إلى تيسير اجراءات الجنسية في الدولة الاسلامية لكل راغب فيها مسلماً أو غير مسلم... الخ، مع اتاحة هامش من العضوية في أي برلمان اسلامي يقوم، لأفذاذ قدموا خدمات عظمى للإسلام وأمّته والانسانية، استفادة منهم وتليينا لحواجز الدولة القطرية أو الخلافة الناقصة وهي مصادمة لأصل التوحيد ولا ينبغي القبول بها إلّا اضطراراً، لزمن عابر، باعتبارها وضعاً شاذاً عن الأصل.

ينهض مجلس الشورى بالوظائف المعروفة للبرلمان، ومن ذلك الوظيفة التشريعية أو الاستنباطية وهي في الأصل لله ـ سبحانه ـ تمارسها الأمة بالاستخلاف في صورة من الصور الثلاث:

ـ إما بشكل مباشر وهذا هو الأصل ـ وذلك من خلال الاستفتاء والانتخاب العام في المسائل الحيوية كالأحلاف والسياسات الكبرى، واختيار الإمام وأعضاء مجلس الشورى.

ـ وإما عن طريق إنابة أهل الحل والعقد فتتكوَّن منهم هيئة شورية تضم الزعامات الشعبية ذات السيرة الحسنة والخبرة الواسعة ـ تقوم هذه الهيئة بوظيفة رقابة الحكومة ورسم السياسات والتقنين.

والهدف من الشورى ليس مجرد معرفة اتجاه الأغلبية، وإنما الإجماع.

ـ وإما عن طريق وجود هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون عُرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى وخدمة الأمة للنهوض بمهمة مراقبة دستورية القوانين والاجتهاد الجماعي والفردي الموجِّه أجهزة الحكم والرأي العام في المسائل ذات العلاقة بالشريعة، دون أن يشكّل ذلك إلزاماً.

وللشورى إلى جانب بُعدها التشريعي، الذي جعل للأمة دوراً تشريعياً، أبعاد أخرى.

أ ـ الشورى السياسية: وتتمثل في اعتبار الإمامة عقداً، وأن الأمة هي الموجب له وهي صاحبة السلطة والسيادة على حكامها في إطار المشروعية العليا للوحي. فلا خلافة إلّا

ببيعة حقيقية، الأمر الذي يجعل الحكم الاسلامي حكماً ديمقراطياً بكل ما في الكلمة من معنى، وأنه حكم مدني من كل وجه، إذ ليس للدولة أو الحاكم أي امتياز ديني. وحتى إذا كان الخليفة أي رئيس الدولة من أهل الاجتهاد فليس لاجتهاداته أي امتياز. ولا بد لها من أجل اكتساب الصفة التشريعية أن تمرّ كسائر الاجتهادات الأخرى بالمناقشات العامة لإقرار العمل بها من عدمه. ولقد أيّد البحث الترجيح بالإجماع أو بمجرد الأكثرية المعتادة. والإمام ملزم بقرار الشورى خاصة إذا اقترب من الاجماع، أي الثلثين فأكثر. وينتهي البحث إلى أن الدولة الاسلامية ضرورة اجتماعية وحقيقة شرعية. فوجودها بالضرورة والنص، وإدارتها بالشورى، فهي حكومة النص والشورى. ورجح البحث أنه لا وراثة ولا عصمة ولا وصية ولا استخلاف في النظام الاسلامي بل رئاسة شورية طريقها الوحيد البيعة العامة، ومصدر سلطانها الأمّة في اطار المشروعية العليا للوحي... التي تجعل الحكم الاسلامي ولئن اختلف من هذا الوجه عن النظام الديمقراطي فإن هذا الأخير أقرب الأنظمة إليه، الأمر الذي يسمح لنا بالحديث عن ديمقراطية إسلامية مصدر سلطاتها الوحيد الأمة، واعتبار المواطنة، أي الاشتراك في الجماعة السياسية، وليس بالضرورة الاشتراك في العقيدة، أساساً رئيسياً للدولة... ومعنى ذلك إمكان تعدّد الدول الاسلامية بتعدّد الجماعات السياسية، رغم أن ذلك مخالف الأصل، وهو وحدة الدولة الاسلامية بعامل الارتباط بين الديني والسياسي في التصور الاسلامي، الأمر الذي يجعل أمة الإسلام جماعة سياسية واحدة. وسواء رجع التعدد إلى الضرورة أو إلى تباعد الأمصار فإن الخلافة، أي الإطار السياسي الموحّد الذي يلتقي فيه مفهوم الأمّة مع مفهوم الدولة، والسياسي بالديني، وهو الثمرة الطبيعية لعقيدة التوحيد الاسلامية، تبقى هدفاً لجهاد الأمة لا يحلّ ولا يصلح لها التنازل عنه، بل ينبغي السعي إليه بتدرج. وإذن فدولة التجزئة وضع شاذ لا يقبل إلّا استثناء... وإن الديمقراطية هي طريق الانتقال من الدولة القطرية والقومية إلى دولة الفكرة، دولة الأمة. فكل خطوة بالدولة القطرية على طريق الديمقراطية والهوية الاسلامية خطوة في اتجاه دولة النص والشورى، دولة الوحدة، دولة الأمة؛ على اعتبار أن العلمانية والتغريب هما الوجه الآخر للدكتاتورية والتجزئة.

- ومن ثمار النص والشورى ومقتضياتها إقامة الدولة الاسلامية ونصب الإمام.

- وفي هذا الصدد أكّد البحث الحاجة الأبدية إلى القيادة، ووجوب ذلك على الأمة وممثليها.

- وأكّد على الصفة الاسلامية للرئيس أو الإمام بحكم طبيعة الدولة وعقيدة الأكثرية. ولا يكفي مجرد الانتساب إلى الإسلام بل العلم به والإحسان فيه إلى جانب الرشد.

كما عرض البحث لواجبات الإمام أو الرئيس في حماية الأمة وعقيدتها والالتزام بشورتها، وحقوقه عليها في السمع والطاعة والنصح. وعرض لأخلاقه من حيث هو قدوة أخلاقية في التقوى والزهد والشجاعة والغيرة. كما عرض البحث لواجبات الأمة عليه في النصح والرقابة، والعزل إذا جار.

ويعرض البحث إلى تقويم مبدأ الخروج أي استخدام القوة.

ولقد كشف البحث عمّا في هذا المبدأ من الدلالات الايجابية والقوة في الفكر الاسلامي، وما فيه من نقاط ضعف طبعت الفكر السياسي الاسلامي بالمثالية المتمثلة في عدم التناسب بين الوسائل والغايات، بعامل التقليد وقصور الجرأة الاجتهادية السياسية عن مواصلة تطوير التراث السياسي للخلافة الراشدة، في استنباط مؤسسات تجسّد إرادة الأمة الشورية، وتنتقل بالشورى من مستوى الموعظة الأخلاقية إلى مؤسسة للحكم. وانتظر المسلمون حتى قام الغرب بهذه المهمة.

ب ـ الشورى أو الحرية في الميدان الاقتصادي: بيّن البحث أن الشورى ليست مجرّد أسلوب في ادارة الشؤون السياسية بل هي نهج عام ينطلق من الاستخلاف العام للبشر ووحدة الأصل والمصير وأولوية الجماعي على الفردي مع أصالة هذا الأخير واعتبار الجماعة بنية عضوية مترابطة الوظائف. فمن الوهم تصور قيام مشاركة سياسية مع استمرار سلطان المال دولة بين الصفوة. إن اتساع دائرة الشورى يقتضي اتساع دائرة المشاركة في التملك والتكافل، ولئن أقرّ الاسلام بالملكية الفردية لوسائل الانتاج والخدمات فلقد أكّد على وظيفتها الاجتماعية، وأنه بقدر ما تتّسع دائرة المالكين بقدر ما تتسع دائرة الشورى، أي المشاركة في السلطة والعكس صحيح.

ولئن مال البحث إلى تأكيد تحررية اقتصادية اسلامية لا تختلف في كثير من عناصرها مع النموذج الليبرالي، إلّا أن الأسس مختلفة، وكذلك الضوابط الأخلاقية والغايات.

ج ـ الشورى الثقافية التربوية: وتعني الشورى في المجال الثقافي العلمي الاشتراك في بركات العلم. العلم في الإسلام فريضة على كل مسلم، مما يعني إلزامية التعليم. وحتى لا يبقى الناس عبيداً للسلطة تتحكم في عقولهم، فقد يسّر الاسلام وسائل المعرفة وحظّر كتمان العلم وحرّر العقول، ودعا إلى الاجتهاد ومنع احتكاره من قبل مؤسسة أو شخص، الأمر الذي يسد الطريق أمام أي ادّعاء بالنطق باسم الحقيقة الاسلامية، ويرفع كل حاجز أمام العقل للتوغل في البحث في أي شيء، إذ لا يكاد يبقى للشورى من معنى في مجتمعات النخبة، وتفشي الأميّة واحتكار المعلومات، أو حيث الوصاية والحَجْر على العقول، ووجود مناطق محرّمة.

٣ ـ في القسم الثالث: ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية

إذا كانت السلطة تميل بطبيعتها إلى التجاوز، فما هي وسائل كبحها عن ذلك؟

أما الماركسية فالدولة عندها مجرد أداة لقمع الخصوم والتوصل إلى الأهداف.

وفي الديمقراطية الغربية، رغم ما تتوفّر عليه من أجهزة الرقابة، فإن قيامها على الفلسفة المادية جعل قيم الربح واللذة والكبرياء القومي السلطان الأعلى على مؤسسات الدولة، وأعطى ذوي النفوذ المالي نفوذاً عظيماً على عقول الناس وحياتهم ومصائرهم، كادت

الدولة تتحوّل معه إلى أداة لتحقيق مآربهم، ولو كان ثمن ذلك تدمير الأخلاق والأسرة والمجتمع والبيئة والعالم.

أما الدولة الاسلامية، فإن هدفها إتاحة مناخات الحرية والعدالة والتطهّر والترقّي الروحي والمادي أمام أوسع قطاع من الناس بما يتيح للجميع فرصة معرفة الله ـ سبحانه ـ وعبادته وتسخير طاقات هذا الكون وعمارته لصالح تعارف الشعوب وتآخيها وارتقائها واشتراكها في التمتع بخيرات العالم وبركات التقدم.

ولكن ما هي ضمانات عدم انحراف الدولة الاسلامية وتردّيها في الجور، خاصة وقد حدث ذلك ولا تزال كثير من الجرائم والدكتاتوريات تبرز نفسها باسم الدين وتخنق أشواق شعوبها إلى الحرية والديمقراطية والعدالة باسم الاسلام ذاته؟

١ ـ اعتبار أن المشروعية العليا في الدولة إنما هي لله ـ سبحانه ـ ممثلاً في شريعته، وأن الأمة هي المستخلفة عن الله وليس فرداً منها أو مؤسسة أو جماعة، الأمر الذي يضع قيوداً على سلطان الدولة التشريعي وخاصة في المجال المالي وحقوق الانسان وسياساتها في الداخل والخارج. كما يعطي الأمة المستخلفة، صاحبة القوامة على حكامها، من الناحية المبدئية، حق الرقابة على تصرفات الحكام بل يرتفع ذلك إلى مستوى الواجب الديني.

٢ ـ اعتبار عقد النيابة عقد وكالة خاص، الأمر الذي يجعل النائب، أي عضو مجلس الشورى، تحت رقابة وسلطة دائمتين لناخبيه باعتباره نائباً عنهم وحدهم وليس عن الأمة. فهو مطالَب أبداً بتقديم الحساب ومعرَّض دائماً لسحب الثقة منه.

٣ ـ اشتراط عدم احتجاب الحكام عن الشعب ومنع جمعهم بين سلطتي المال والحكم، وأن يعيشوا كأوسط الناس وفي وسطهم.

٤ ـ اقامة نظام اقتصادي يضمن عدم تركز الثروة ويشمل توزيعها وتكثير عدد المالكين. ومن آليات ذلك نظام توزيع الميراث في الإسلام، ونظام الزكاة والصدقات الذي يحقق اعتماد الأمة على ذاتها وتحررها من التبعية.

٥ ـ اقامة نظام اجتماعي يؤكد قيمة العمل ويعترف بالتملك وحق الفقير في مال الغني، وأن تنظيم استثمار أموال الزكاة، وهي أموال كثيرة إلى جانب الصدقات، من شأنه القضاء على الفقر وتكثير عدد المالكين وتقليص عدد الأجراء وتقوية سلطة المجتمع واستقلاله عن الدولة وتنامي استغنائه عنها ورجحان كفته مقابلها.

٦ ـ اقامة نظام تربوي يشيع المعرفة وييسّر وسائلها ويرفع سلطان الدولة عن عقول الناس وأرواحهم. وإن قيام المساجد بوظيفة التعليم مع ضمان استقلالها عن الدولة من شأنه أن يحوّلها إلى جامعات ومراكز شعبية للتعليم، ويقلص نفوذ الدولة، ويقلّل من أعبائها في الوقت نفسه، ويقوّي من جانب المجتمع المدني.

٧ ـ اقامة نظام تعدد الأحزاب: لأسباب كثيرة حصلت جفوة بين النظام الحزبي التعددي

وبين الحسّ الاسلامي، منها ورود هذا النظام عن طريق المستعمر الغربي وتذيّل كثير من الأحزاب له واشتغالها بالصراعات الهامشية على حساب المصلحة العليا العامة حتى كادت بعض الأوطان أن تصيع في ظل النظام التعددي الشكلي كالسودان.

٨ ـ إقامة نظام اداري للحكم المحلي «المجالس البلدية والنقابات» يسحب معظم صلاحية الحكومة المركزية، ويضعها في يد الشورى الشعبية. ذلك أن تجارب الأمة مع الاستبداد في أشكاله المختلفة قد أفضت إلى الاقتناع بأهمية النظام التعددي، وتوسيع نفوذ حكم الشورى المحلي في تنمية المشاركة السياسية والتعبير عن ارادة الأمة وتقوية سلطة المجتمع مقابل سلطة الدولة، ودفع الاستبداد، وتعبئتها (الأمة) لدفع العدوان الخارجي. ولكن معظم مفكّري الاسلام يميلون إلى تقييد هذه الحرية بألاّ تجور على عقيدة الأمة أو تهدّد أمنها، على اعتبار الطبيعة العقدية الخاصة للدولة الاسلامية التي تمثّل جوهر النظام العام فيها. فهي إنما نشأت بالاسلام ولخدمته وتوفير مصالح المحكومين فما ينبغي للوسيلة أن تعود على أصلها بالبطلان. ولكن غير المسلمين في الدولة الاسلامية ما هي حقوقهم؟ يؤكد البحث أن المساواة في الحقوق والواجبات على أساس المواطنة هي الأصل، وأن التميزات التي تفرضها الطبيعة العقدية للدولة الاسلامية لا ينبغي أن تُسقط ذلك الأصل. فلغير المسلم الحق في تولي كل الوظائف، عدا ما اقتضته الخصوصية الاسلامية لوظيفة معينة. وكان تسامح المسلمين، ولا يزال، من غير نظير في ما تمتع به أهل الأديان الأخرى من حقوق في دولهم. ومن ذلك فإن البحث يتجه إلى تقرير حقهم في تكوين أحزاب تدافع عن حقوقهم في إطار الولاء للدولة، واعتماد الوسائل السلمية في المعارضة أسوة ببقية الأحزاب، وإن كان لا ينتظر من حزب غير اسلامي في دولة اسلامية إلاّ دور هامشي، شأن الحزب الشيوعي في أمريكا، أو الحزب الاسلامي في بريطانيا. بل الأحزاب العلمانية القائمة الآن في العالم الاسلامي قد همّشها العمل الاسلامي، فما بقي لها من رصيد غير امتلاكها جهاز الحكم، وإن تسارعت في زمن الصحوة إلى اعلان الاسلام. وستكون أكثر هامشية في الدولة الاسلامية. ولكن دولة الاسلام لا تستخدم القوة لمقاومة فكرة احتراماً لمبدأ تكريم الانسان بالحرية ﴿لا إكراه في الدين﴾[1]. فالأفكار لا تخيف الإسلام مهما كانت غرابتها. ولم يسجّل تاريخ الاسلام أنه هُزم في مناظرة حرّة قط.

وبعد تأكيد حرية تكوين الأحزاب وأهميتها، يتعرّض البحث لمهامها في الدولة الاسلامية، وهي مهام:

١ ـ تنظيمية لقوى الجماهير من شأنها أن تعزّز سلطة المجتمع وتعطي البيعة وسلطان الأمة مصداقية وتحقق تداول السلطة سلمياً.

٢ ـ تربوية، تتمثّل في العون على تجسيد مُثُل الإسلام وإشاعتها وتقوية مؤسسات المجتمع للحدّ من نفوذ السلطة وتحجيمها:

٩ ـ منع التعذيب: إن فلسفة حقوق الانسان في الاسلام التي تنطلق من مبدأ تكريم

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الانسان واستخلافه واعتبار الرسل إنما جاؤوا لإقامة العدل وتحرير البشرية، ترفض كل عدوان على الانسان واستخدام وسائل الإكراه. وتفرض دعم الدولة الاسلامية المواثيق الدولية وجهود المنظمات الانسانية والحقوقية المدافعة عن الحرمة الجسدية والمعنوية للإنسان وتحريم التعذيب مطلقاً ضد الانسان كافراً كان أو مؤمناً مهما كانت الدوافع.

١٠ - ولاية الحسبة العامة: أية مؤسسة أو مؤسسات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوم إلى جانب الجهود الشعبية بمهمة محاربة الظلم باعتبارها مؤسسة قضائية ينهض بها علماء شجعان يقتحمون دوائر الحكومة والأسواق لضمان التحقق من التزام القيم الاسلامية والعدالة في الحياة اليومية.

١١ - رقابة الرأي العام باعتباره مصدر السلطة والمخاطَب الأصلي بالشريعة. إن الأمة مدعوّة دينياً إلى القيام بواجب الرقابة العامة فُرادى وجماعات من خلال المساجد وهي مؤسسات شعبية لا سلطان للدولة عليها، ومن خلال كل وسائل التعبير الأخرى كالصحف. وإنشاؤها مثل انشاء الأحزاب، تعبير مباشر عن سلطة الرأي العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يحتاج إلى إذن الحاكم.

وهكذا بقدر ما شنَّ الإسلام حملات شعواء على الطواغيت والفراعنة، وبقدر ما أكّد أهمية الحرية والشورى والعدالة، وقيّد، بل قد ألغى السلطة التشريعية للحكام، بقدر ما أكّد أهمية الجماعة ومسؤوليتها مُتيحاً لها من أسباب القوة ما يضمن قيام توازن بين الأمة والدولة هو لصالح الأمة، مبيحاً لها، عند عجز الوسائل السلمية في مقاومة الجور، استخدام وسائل القوة[٢] عندما تتوفر ضمانات نجاحها في ازالة الطغيان وإقامة ميزان العدالة بدل إفضائها إلى الفتنة والفوضى العامة. ولو أن الأمة استخدمت آليات الإسلام السلمية في مقاومة الجور لم تكن بها حاجة إلى تقحُّم مخاطر العنف[٣].

١٢ - أما ما يتعلق بمسألة مبدأ فصل السلطات كضمان من ضمانات عدم الجور فقد أكّد البحث استقلالية السلطة القضائية. أما بشأن العلاقة بين سلطة التشريع والتنفيذ فإن الموقف الاسلامي يحتمل الفصل أو التعاون أو الاندماج. ورجّح المؤلف الفصل غير المغلظ والتعاون. ترجيح التعاون بين السلطات.

- أما في مسألة تفسير ما حدث من جور في تاريخ الدولة الاسلامية، رغم أن الإسلام قرن بين الاستبداد والظلم ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾[٤] وبين التوحيد والعدل، فإن الاستبداد قد

---

(٢) أما عن حركة النهضة فقد أوضحت موقفها المناهض للعنف من حيث إنه منهاج لحسم الخلافات الفكرية والسياسية. انظر قانون الحركة الأساسي في: البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١ (تونس).

(٣) ومعلوم أن هذا الموقف المنفّر من العنف المحذر من مخاطره المضيق لمسالكه في مقاومة سلطة محلية هو الموقف التقليدي قديماً وحديثاً لجمهور أهل السنّة وقادة الحركة الاسلامية. انظر حديث مأمون الهضيبي، الناطق باسم الاخوان في: الحياة، ١٢/٤/١٩٩٣.

(٤) القرآن الكريم، «سورة لقمان،» الآية ١٣.

حصل، وليست هي مسؤولية الإسلام، وإنما روح العصر السائد. إن المقارنة الصحيحة ليست بين قديم وحديث وإنما بين مجتمعات متعاصرة. والمقارنة في تاريخ التجربة الاسلامية هي لصالحها، فلقد عرف التاريخ الاسلامي ازدهاراً للتعدّد الثقافي والحضاري، والتسامح الديني والفكري، وعرف حتى التعدد السياسي بأشكال مختلفة، متجاوزة عصرها بكثير. ويبقى الاستبداد الذي يمارَس على شعوبنا من طرف دولة الحداثة أو «الميثيولوجيا العلمانية»، الوكيل على المصالح والثقافات الأجنبية كأختها أي الميثيولوجيا الدينية[٥]، متحكمة في كل السلطات، وهي ظاهرة جديدة في تاريخنا. يبقى الاستبداد وانحراف المفاهيم والانفصال بين العلم والعمل في تربيتنا، العقبة الكؤود أمام نهضة أمتنا. ومسؤولية النخبة أساساً أن تقاوم هذه الآفات بتضامن ضد الظلم، بالالتحام مع العمق الشعبي قيماً ومصالح وهموماً من أجل التقوّي به لمواجهة مواريث الإزدواج الوافد والتليد، والاستبداد المحلي والخارجي، بدل التواطؤ معهما وتقاسم المتاع، وإطالة ليل انحطاطنا. إن تأصيل قيم الحرية والقبول بحق الاختلاف والتعددية والعدالة والثورة والجهاد والاستشهاد والتسامح والنظام وروح العمل الجماعي، والتناصر في مقاومة الظلم والجور والظالمين دون تمييز، والإيثار وحب الحقيقة والبحث عنها بنزاهة وموافقة الفعل القول، واحترام ارادة الأمة، وترويض النزوعات الفردية نزولاً عند رأي الجماعة، وإرهاف الحس الجمالي، وتأصيل ذلك في ثقافتنا وحياتنا، ووصله بقيم الإسلام وعقائده وبثقافة العصر التحررية الانسانية، والعمل من خلال ذلك على ايجاد إجماع حوله، تتحرك على أرضه العملية السياسية وتتحقق في اطاره الحريات الفردية والجماعية، وتداول السلطة سلمياً، بعيداً عن كل إقصاء، يساهم في تحقيق اجماع بين الأمم والملل حول الأصول الدينية والانسانية المشتركة من أجل السلم والتعاون والتقدم... نحسب ذلك هو الطريق الأمثل، إن لم يكن الأوحد لبعث أمّة حرّة، ودورة حضارية انسانية اسلامية جديدة تنقذ أو تساهم في انقاذ التراث الانساني والحضارة المتداعية والإنسانية المعذّبة.

للذكرى إذا عزّ اللقاء

لقد أراد البحث أن يؤكد أن الإسلام إنما جاء لمصلحة البشرية، وأنه يستوعب كل إنجازاتها الخيِّرة، مثل التقدم العلمي والديمقراطية وحقوق الأفراد والشعوب والأقليات والنساء على أساس المساواة. وإن إقامة دولته الشورية الديمقراطية، دولة الأمة، لا تمثّل حاجة للمسلمين فحسب ـ هم معرضون دون بذل أقصى الوسع الفردي والجماعي من أجل اقامتها لمصير شبيه بمصير اخوانهم في البوسنة وغيرها ـ وإنما هي حاجة للبشرية قاطبة بعد أن تلطّخت الأرض بدماء الأبرياء، وضجّت السجون بأنّات الأولياء والأحرار، وتشرّد الملايين داخل وخارج بلادهم وتمزّقت الضمائر وأنسجة المجتمع، في عصر العلم والتقدم وحقوق الانسان والنظام الدولي الجديد. فاستيقظوا أيها المسلمون، وتفكّروا واعبدوا ربكم على علم واعملوا واتّحدوا قبل الفوات... وانصفوا الإسلام المظلوم أيها الناس فهو رحمة لكم جميعاً ﴿وما

---

(٥) بشير نافع، «ثيولوجيا اتجاه التفكير العلماني،» الحياة، ١٩٩٣/٣/٩.

أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين﴾[٦]. ولكن مهما فعلتم فشمس الله ستشرق على العالم مرة أخرى، لأن ذلك هو وعد الله ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾[٧] من خلال عبادة ربكم ومنها بناء دولة القرآن، دولة الأمة، دولة الإنسان.

أخيراً، إن ظاهرة العنف هي ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون ظاهرة دينية أي انها تستمد أسبابها من طبيعة مجتمع معين وما يزخر به من صنوف الحيف واللامساواة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن سرعة اللجوء إلى العنف سبيلاً إلى فضّ الخلافات الفكرية والسياسية هي مظهر من مظاهر التخلّف، ومن ثم هي انتاج مجتمع متخلّف يستوي في هذا السلوك أو يكاد من تربّوا في أحضانه ونهلوا من معينه الثقافي، سواء أكانوا اسلاميين أم قوميين أم مدّعين الديمقراطية وحقوق الانسان. وذلك ما يفرض على المفكرين تتبُّع جذور التخلف والكشف عنها في مستوى الأفكار والقيم ونمط التربية والتنظيم في مجتمع معيّن، ولذلك لا ضمان، لمنع الاستبداد بمجرّد قيام الحكم الاسلامي أو غير الاسلامي[٨] ما لم تتوفر عناية بالتربية على الشورى وقبول حق الاختلاف، وروح الجماعة، وكبح النزوات وتحرير المجتمع من سيطرة الدولة كما هي طبيعة المجتمع الاسلامي وتنظيمه على نحو يتجه معه للاستغناء عنها في التعليم والصحة والتشريع والقضاء والاقتصاد، وحتى في الجيش، لا ينبغي أن تظل الدولة محتكِرة السلاح، ولا مسؤولية الدفاع حكراً عليها وإنما يجب أن تكون مهمة شعبية.

وإذن فالاستبداد ـ المسبب الرئيسي للعنف ـ هو مرض مجتمع تتداخل عوامل كثيرة في ولادته ورسوخه، الأمر الذي يفرض منهاجاً في العلاج معقّداً، يشترك فيه الفكر والتربية وسائر المؤسسات، ويفرض، أساساً، كسر اعتقاد طرف امتلاكه الحقيقة المطلقة، وتوزيع السلطة ومنع تركّزها.

---

(٦) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠٧.

(٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٣٢.

(٨) فهمي هويدي في: «ندوة جريدة الحياة: الاسلاميون والليبرالية،» الحياة، ١٩٩٣/٤/١٩.



الملاحق (*)

(*) اعتُمدت نصوص الملاحق الأصلية كما وردت في الأصل (المحرر).


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الملحق رقم (١)

البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي

توطئة

يشهد العالم الإسلامي ـ وبلادنا جزء منه ـ أبشع أنواع الاستلاب والغربة عن ذاته ومصالحه فمنذ التاريخ الوسيط وأسباب الانحطاط تفعل فعلها في كيان أمتنا وتدفع بها إلى التخلي عن مهمّة الريادة والاشعاع، طوراً لفائدة غرب مستعمر وآخر لصالح أقليات داخلية متحكّمة انفصلت عن أصولها وصادمت مطامح شعوبها.

وكان المستهدَف الأول طوال هذه الأطوار كلها هو الإسلام، محور شخصيتنا الحضارية وعصب ضميرنا الجمعي. فقد عُزل بصورة تدريجيّة بطيئة، وأحياناً بشكل جريء سافر عن مواقع التوجيه والتسيير الفعلي لواقعنا. فهو رغم بروزه عاملاً محدِّداً في صنع الجوانب المشرقة من حضارتنا وفي جهاد بلادنا لطرد المستعمر، قد بات اليوم أو يكاد مجرّد رمز تحدق به المخاطر ثقافياً وأخلاقياً وسياسياً نتيجة ما تعرّض له في المرحلة المعاصرة، والأخيرة خاصة من إهمال واعتداء على قيمه وعلى مؤسساته ورجاله.

وإضافة إلى هذه المعطيات الحضارية التي تشترك فيها بلادنا مع سائر بلاد العالم الإسلامي، عرفت تونس في أواخر الخمسينيات وطيلة عشريتي الستينيات والسبعينيات ـ رغم حصولها على وثيقة الاستقلال ـ أوضاعاً خصوصية اتّسمت بالتأزّم واحتداد الصراع الاجتماعي وتعطّل سبل النمو الشامل. وقد تكرّس هذا الوضع نتيجةَ أحادية الاتجاه السياسي المتحكّم (الحزب الدستوري) وتدرّجه المتصاعد نحو الهيمنة على السلطة والمؤسسات والمنظمات الجماهيرية من ناحية، ونتيجة ارتجالية الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية وتقلبها وارتباطها بمصالح دولية تتعارض مع مصالح شعبنا الوطنية من ناحية أخرى.

في هذا المناخ ظهر الاتجاه الإسلامي في تونس في بداية السبعينيات بعد أن توفّرت له

كلّ أسباب الوجود، وتأكّدت ضرورته، وقد ساهم هذا الاتجاه من مواقعه في إعادة الاعتبار للإسلام فكراً وثقافةً وسلوكاً، وإعادة الاعتبار للمسجد. كما ساهم في تنشيط الحياة الثقافية والسياسية فأدخل عليها لأول مرة نَفَساً جديداً في اتجاه تأصيل الهوية ووعي المصلحة وتأكيد التعدد بتجسيمه واقعياً.

وقد عبّر الاتجاه الإسلامي من خلال نشاطه ومواقفه العديدة عن التحامه بذات أمته وتجسيده آمال شعبه وتطلعاته، فالتفّت حوله قطاعات عريضة من المحرومين والشباب والمثقفين، وكان نموه السريع مجلبة لاهتمام الملاحظين وترصّد القوى والأنظمة السياسية في الداخل والخارج. ورغم سعيه الرصين المتعقّل لتلمُّس أنجع سبل التطور والتغيير، فقد تعرّض هذا الاتجاه إلى سلسلة من التّهم الباطلة والحملات الدعائية المغرضة، نظّمتها ضده السلطة الحاكمة ووسائل الاعلام الرسمية وشبه الرسمية، وبلغت هذه الحملات حد الاعتداء تعسّفاً على وسائل اعلامه قصد منعه من ابلاغ صوته، وتطوّرت بعد ذلك إلى أشكال أشدّ قهراً فقدمت عناصره إلى المحاكمات، وتكثفت ضدّ أفراده الملاحقات والتحقيقات وفتحت أمام شبابه السجون والمعتقلات حيث الضرب والتعذيب والإهانة.

إن استمرار أسباب تخلُّف الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا يرسّخ لدى الإسلاميين شعورهم المشروع بمسؤوليتهم الربّانية والوطنية والإنسانية في ضرورة مواصلة مساعيهم وتطويرها من أجل تحرر البلاد الفعلي وتقدمها على أسس الإسلام العادلة وفي ظلّ نهجه القويم.

وقد يذهب البعض إلى أن هذا العمل هو من باب إقحام الدِّين في دنيا السياسة وأنّه مدخل إلى احتكار الصفة الإسلامية ونفيها بالتالي عن الآخرين. إنّ هذا الفهم - فضلاً عن كونه يعبر عن تصوّرٍ كنسيّ دخيل على ثقافتنا الأصيلة - يكرّس استمرارية «حديثة» لواقع الضياع التاريخي الذي عاشته أمّتنا.

على أن «حركة الاتجاه الإسلامي» لا تقدِّم نفسها ناطقاً رسميّاً باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يوماً في أن ينسب هذا اللقب إليها. فهي مع إقرارها بحق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين، ترى من حقّها تبني تصورٍ للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكّل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدّد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية. وبهذا المعنى تكون «حركة الاتجاه الإسلامي» واضحة الحدود محدّدة المسؤولية غير ملزَمة بكلّ صنوف التحركات والمواقف التي قد تبرز هنا وهناك - إلا ما يقع تبنّيه منها بصورة رسمية - مهما أضفى أصحاب هذه التحركات على أنفسهم من براقع التديّن ورفعوا رايات الإسلام.

وتأكيداً لهذا الوضع من ناحية، وتكافؤاً مع جسامة المهمّة ومقتضيات المرحلة من ناحية أخرى، فإنّه يتعينّ على الإسلاميين دخول طور جديد من العمل والتنظيم يسمح لهم بتجميع

الطاقات وتوعيتها وتربيتها وتوظيفها في خدمة قضايا شعبها وأمتها. ولا بدّ لهذا العمل أن يكون ضمن حركة مطورة الأهداف مضبوطة الوسائل ذات هياكل واضحة وقيادات ممثلة.

إنّ «حركة الاتجاه الإسلامي» التي حالت بينها وبين جماهيرها المسلمة العريضة ظروف القهر والإرهاب، لتأمل أن تكون مساهمة جماهيرها أعمق وأشمل في مستقبل الأيام.

المهام

تعمل هذه الحركة على تحقيق المهام التالية:

١ ـ بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية بافريقيا، ووضع حدّ لحالة التبعيّة والاغتراب والضلال.

٢ ـ تجديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة، وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب.

٣ ـ أن تستعيد الجماهير حقّها المشروع في تقرير مصيرها بعيداً عن كلّ وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.

٤ ـ إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد توزيعاً عادلاً على ضوء المبدأ الإسلامي الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته. (أي من حقّ كل فرد أن يتمتّع بثمار جهده في حدود مصلحة الجماعة وأن يحصل على حاجته في كل الأحوال) حتى تتمكن الجماهير من حقّها الشرعي المسلوب في العيش الكريم بعيداً عن كل ضروب الاستغلال والدوران في فلك القوى الاقتصادية الدولية.

٥ ـ المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغربي والعربي والعالمي حتى يتمّ انقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردّت فيه من ضياع نفسيّ وحَيف اجتماعي وتسلّط دولي.

الوسائل

لتحقيق هذه المهام تعتمد الحركة الوسائل التالية:

ـ إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبّد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوةً بالمسجد في العهد النبوي وامتداداً لما كان يقوم به الجامع الأعظم، جامع الزيتونة، من صيانة للشخصية الإسلامية ودعماً لمكانة بلادنا كمركز عالميّ للاشعاع الحضاري.

ـ تنشيط الحركة الفكرية والثقافية، من ذلك: إقامة الندوات، تشجيع حركة التأليف والنشر، تجذير وبلورة المفاهيم والقيم الإسلامية في مجالات الأدب والثقافة عامّة وتشجيع البحث العلمي ودعم الإعلام الملتزم حتى يكون بديلاً من إعلام الميوعة والنفاق.

ـ دعم التعريب في مجال التعليم والادارة مع التفتح على اللغات الأجنبية.

- رفض العنف كأداة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس شُوريّة تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة.

- رفض مبدأ الانفراد بالسلطة «الأحاديّة» (Unipartisme) لما يتضمّنه من إعدام إرادة الإنسان وتعطيل طاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف. وفي المقابل إقرار حقّ كلّ القوى الشعبيّة في ممارسة حرّية التعبير والتجمّع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كلّ القوى الوطنية.

- بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعية في صيغ معاصرة وتحليل الواقع الاقتصادي التونسي حتى يتمّ تحديد مظاهر الحَيف وأسبابه والوصول إلى بلورة الحلول البديلة.

- الانحياز إلى صفوف المستضعَفين من العمّال والفلاّحين وسائر المحرومين في صراعهم مع المستكبرين والمترَفين.

- دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرّر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية.

- اعتماد التصوّر الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيداً عن اللاّئكيّة والانتهازية.

- تحرير الضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب.

- بلورة وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي بما يضمن طرح القضايا الوطنية في إطارها التاريخي والعقائدي والموضوعي مغربيّاً وعربيّاً وإسلاميّاً وضمن عالم المستضعَفين عامّة.

- توثيق علاقات الأُخوة والتعاون مع المسلمين كافّة: في تونس وعلى صعيد المغرب والعالم الإسلامي كله.

- دعم ومناصرة حركات التحرّر في العالم.

راشد الغنوشي

(تونس في ٦ حزيران/ يونيو ١٩٨١)

الملحق رقم (٢)

القانون الأساسي لحركة النهضة في تونس

بسم الله الرّحمٰن الرحيم

حركة النهضة

الباب الأول: التأسيس والأهداف

الفصل الأول

تكوّن بين المواطنين التونسيين الذين صادقوا أو سيصادقون على هذا القانون والمؤمنين بالأهداف التي سيتمّ تعدادها ولمدّة غير محدودة حزب أطلق عليه اسم حركة النهضة وهو خاضع للقانون الصادر في ٣ أيار/ مايو ١٩٨٨ والأحكام الآتي ذكرها.

الفصل الثاني: الأهداف

تناضل حركة النهضة من أجل الإسهام في تحقيق الأهداف التالية:

أ ـ المجال السياسي

١ ـ دعم النظام الجمهوري وأسسه وصيانة المجتمع المدني وتحقيق مبدأ سيادة الشعب وتكريس الشورى.

٢ ـ تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسّد معنى تكريم الله للخلق وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة.

٣ ـ إقامة سياسة خارجية تنبني على عزّ البلاد ووحدتها واستقلالها عن كل نفوذ وفي كل المستويات وإقامة العلاقات الدولية وفق مبادىء عدم الانحياز الايجابي والاحترام المتبادل وحق الشعوب في تقرير مصيرها والعدل والمساواة.

٤ ـ دعم التعاون والتعاضد بين الأقطار العربية والإسلامية والعمل من أجل تكافلها ووحدتها.

٥ ـ إشاعة روح الوحدة العربية والإسلامية والتوعية بقضايا الأمة الأساسية حتى يوضع حد لحالة التنافر والانفصال والتجزئة وتركز الجهود على قضايانا المصيرية والنضال من أجل تحقيق الوحدة الشاملة ودعم كل الخطوات الجادّة على دربها وإيلاء أهمية كبرى لوحدة أقطار المغرب العربي.

٦ ـ النضال من أجل تحرير فلسطين واعتباره مهمة مركزية وواجباً تقتضيه ضرورة التصدّي للهجمة الصهيونية الاستعمارية التي زرعت في قلب الوطن كياناً دخيلاً يشكّل عائقاً دون الوحدة ويعكس صورة للصراع الحضاري بين أمتنا وأعدائها.

٧ ـ دعم قضايا التحرر في المنطقة العربية والوطن الإسلامي والعالم كافة والكفاح ضدّ سياسات الاستعمار والميز في أفغانستان واريتيريا وجنوب افريقيا وغيرها والتضامن مع سائر الشعوب المستضعفة من أجل التحرّر ومناهضة الأوضاع المؤسسة على الظلم والاضطهاد.

٨ ـ العمل على تطوير التعاون مع البلدان الأفريقية واعتباره توجّهاً استراتيجياً لبلادنا والعمل على تحييد حوض البحر الأبيض المتوسط عن صراع قوى الهيمنة لإزالة أسباب التوتّر فيه والإسهام في إرساء علاقات تعارف وتعاون بين الشعوب من أجل دعم السِّلم العالمي المقام على العدل.

ب ـ المجال الاقتصادي

٩ ـ بناء اقتصاد وطني قوي مندمج يعتمد أساساً على إمكانياتنا ويحقق الاكتفاء الذاتي ويسدّ الحاجات الأساسية ويقيم التوازن بين الجهات ويسهم في تحقيق التكامل والاندماج مغاربياً وعربياً وإسلامياً.

١٠ ـ تحقيق التكامل والتوازن بين القطاعات الوطنية: العام والخاص والتعاوني بما يخدم المصلحة العامة.

١١ ـ التأكيد على أن العمل هو أصل التكسّب وشرط النهضة، وهو حق وواجب، والسعي إلى بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد وفقاً لمبدأ: الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته ـ بما يعني حق كل فرد بالتمتع بثمار جهده في حدود مصلحة الجماعة، وفي الحصول على حاجته في كل الأحوال ـ والقضاء على الفوارق المبنية على الاستغلال والاكتناز والاحتكار وغير ذلك من طرق غير مشروعة.

ج ـ المجال الاجتماعي

١٢ ـ العمل على توفير الخدمات الاجتماعية بما يضمن الكفاية للجميع ويوفّر حقهم في الغذاء والصحّة والتعلّم والسكن وغيرها من أساسيات الحياة الكريمة صوناً لتماسك المجتمع وتطوّره وإطلاقاً لطاقات الروح والجمال والإبداع في تناسق بين ضمان الحق وأداء الواجب.

١٣ ـ العمل على دعم كل المنظمات الجماهيرية وحماية وجودها ووحدتها وديمقراطية القرار داخلها واحترام استقلالها حتى تعبّر عن حاجات منضوويها وتدافع عن مصالحهم وتساهم في توفير حصانة ضدّ أي وجه من وجوه الاستبداد مهما كان مأتاه.

١٤ ـ حفظ كيان الأسرة، قوام المجتمع المعافى والعمل على أن تقوم العلاقات داخلها على المودّة والرحمة والتكامل والاحترام، وتقديس الرباط الزوجي، وتوفير الظروف الملائمة لرعاية الطفولة تنشئةً وإعداداً.

١٥ ـ النهوض بواقع المرأة وتأكيد دورها الايجابي في الساحة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية حتى تسهم بفعالية في تنمية المجتمع بمنأى عن التبعية والانحطاط تحقيقاً لذاتها وصوناً لكرامتها استعلاء عن مظاهر الميوعة والتفسّخ.

١٦ ـ رعاية الشباب قلب الأمة النابض وحسن إعداده لمهام النهضة والبناء وفق تربية صالحة، وفتح آفاق مساهمته الفعالة في التنمية الشاملة وتيسير اندماجه في المجتمع وتوفير الشغل له وتشجيع الزواج وتيسيره.

١٧ ـ العمل على إقامة العلاقات الاجتماعية على أسس المبادىء الحضارية لبلادنا بترسيخ القيم والأخلاق الفاضلة حتى يسود المجتمع روح التآخي والتراحم ويتحصّن من الآفات.

د ـ المجال الثقافي

١٨ ـ ترسيخ الهوية العربية الإسلامية وتجذيرها باعتبارها شرطاً من شروط النهضة وإحلالها المكانة التي تستحقها تجسيداً لمقتضيات دستور البلاد وقوانينها، واعتباراً لكون الإسلام قِيَماً وحضارة ومنهج حياة واللغة العربية وعاء للثقافة الوطنية.

١٩ ـ توفير المناخ الملائم لنهضة فكرية وعلمية شاملة مقامة على الثابت من أصول الإسلام وعلى مقتضيات الحياة المتطوّرة بما يضع حدّاً لحالة الانحطاط والتخلف والتبعية والاغتراب، والسعي إلى إحداث حركية فكرية وثقافية تنويراً للعقل وتهذيباً للذوق والسلوك وتأكيداً لدور تونس الحضاري.

٢٠ ـ اعتماد اللغة العربية في مجالات التعليم والإدارة والثقافة والارتقاء بها لتكون أداة نهضة حضارية تسهم في توحيد الأمة الإسلامية وتيسِّر التفاعل الايجابي مع ثقافات العالم بعيداً عن روح الانهزام وتحقير الذات والانغلاق.

٢١ ـ توفير الشروط الضرورية لتشجيع البحث العلمي والحثّ عليه وتوقير العلماء والباحثين والمخترعين وإنزالهم المكانة التي يستحقونها إيماناً بأهمية دور العلم في تحقيق نموّ البلاد وتدعيم استقلالها وسعياً إلى نهضة معرفية وعلمية حتى تنسجم حركة العباد مع نواميس الكون وسنن التاريخ.

٢٢ ـ العمل على تحقيق سياسة إعلامية قوامها احترام حرية التفكير والتعبير وتنمية روح الإبداع والابتكار وتوفير الشروط اللاّزمة لايجاد إعلام مستقل ونزيه ومسؤول يساهم في تقدم البلاد ودعم هويتها.

٢٣ ـ تشجيع الآداب والفنون وممارسة الرياضة حتى تؤدّي دورها في نشر الفضيلة والدعوة إلى التدبُّر وضمان سلامة الجسم، وتساهم في ترقّي الروح ودعم أسس النهضة.

الباب الثاني: العضوية

الفصل الثالث: شروط العضوية

١ ـ يقبل بالحركة كل تونسي أو تونسية بالغ (١٨ سنة) يقبل مبادىء الحركة وأهدافها ووسائلها كما بيّنها قانونها الأساسي ويبدي استعداداً للولاء والإلتزام بخططها والمقرّرات الصادرة عن أجهزتها.

الفصل الرابع: واجبات العضوية

ينبغي على كل عضو بالحركة ما يلي:

١ ـ الدعوة لتمكين أهداف الحركة في واقع الحياة.

٢ ـ الإلتزام بالأهداف والقرارات والمواقف والتكليفات الصادرة عن الجهات المسؤولة في الحركة.

٣ ـ الإسهام في نشاط الحركة والانخراط في تشكيلاتها وأعمال علاقاتها وحفظ عهدها وخدمة أهدافها.

٤ ـ الانتظام في مناهج التثقيف والتربية والتكوين الموضوعة للأعضاء.

٥ ـ دفع اشتراك شهري أو إسهام مالي راتب كما هو مقرّر.

٦ ـ التحلي بالاستقامة والسلوك الحسن والأخلاق الفاضلة.

الفصل الخامس: حقوق العضوية

يحقّ لكلّ عضو بالحركة ما يلي:

١ ـ المشاركة في أعمال الحركة وإبداء الرأي بطريقة ديمقراطية ترشد الآراء وتحفظ وحدة الحركة.

٢ ـ المشاركة في تولية المسؤولية وفي تولّيها وفق المنهج الذي تنظّمه اللوائح.

الفصل السادس: إجراءات كسب العضوية

١ ـ طلب العضوية في الحركة.

٢ ـ شهادة ثلاثة أعضاء من الخلية الراجع لها بالنظر وتزكية أمين تلك الخلية.

٣ ـ يؤدي العضو بيعة الإلتزام بالولاء وطاعة قيادة الحركة وحفظ أمانتها وبذل الوسع في تحقيق أهدافها والانضباط إلى نظمها ومناهجها.

٤ ـ يسجّل العضو في سجلّات الأعضاء.

الفصل السابع: فقدان العضوية

يفقد العضوية في الحركة:

- كل منخرط تقدّم بمطلب استقالة وفق مقتضيات القانون الداخلي.
- كل من وقع رفته حسب مقتضيات الباب الرابع من هذا القانون.

الفصل الثامن: وفاة عضو

وفاة أحد الأعضاء سواء كان مؤسساً أو لا أو استقالته أو رفته لا يترتب عليه وضع حدّ لوجود الحركة ولعملها.

الفصل التاسع: مقر الحركة

يكون العنوان التالي:

ويمكن نقله بقرار من المكتب التنفيذي إلى أي مكان بالعاصمة التونسية وتعلم السلطات المسؤولة بذلك طبق القانون.

الفصل العاشر: تأطير الشباب

تسعى الحركة إلى تأطير الشباب والعناية به وبواسطة منظمة تسمى «شباب النهضة» وذلك طبقاً لمقتضيات نظامها الداخلي الذي يقترحه المكتب التنفيذي للحركة ويصادق عليه مجلس الشورى العام ولهذه المنظمة بطاقة انخراط خاصة.

الباب الثالث: تركيبة الحركة

الفصل الحادي عشر

تتركب حركة النهضة من:

١ ـ المؤتمر العام.
٢ ـ مجلس الشورى العام.
٣ ـ رئيس الحركة.
٤ ـ المكتب التنفيذي.
٥ ـ الهياكل القاعدية، وهي:
- المناطق
- الجهات

ـ الفروع
ـ الخلايا

الفصل الثاني عشر: نشاط الهياكل والعلاقات بينها

يحدد النظام الداخلي تكوين هياكل الحركة وتنظيم نشاطها وصيغ عملها والعـلاقات في ما بينها.

الفصل الثالث عشر: المؤتمر العام

المؤتمر العام هو أعلى سلطة في الحركة ويلتئم كل ثلاثة أعوام بحضـور الأغلبية العـادية من النواب المنخرطين وفي حالة عدم توفّر النصاب يمكن أن ينعقد بعد خمسة عشر يـوماً بـأي عدد حضر ويحضره رئيس الحركة ورئيس مجلس الشورى العام إضافة إلى النواب.

الفصل الرابع عشر: المؤتمر الاستثنائي

لا يمكن عقـد مؤتمر استثنـائي إلا بدعـوة من ثلثي أعضاء مجلس الشـورى العام أو من رئيس الحركة أو من نصف عدد المنخرطين ولا يمكن أن ينعقد إلا بحضور ثلثي النواب. وإذا لم يتوفر النصاب يمكن أن ينعقد في أجل خمسة عشر يوماً بأيّ عدد حضر على أن لا يقل ذلك عن نصف النوّاب، وإذا لم يتوفّر النصاب يمكن أن ينعقد في أجل شهر بأي عدد حضر.

الفصل الخامس عشر: ترتيبات المؤتمر

يحدِّد مجلس الشورى العام نسبةَ تمثيلية المنخرطين في المؤتمر ويضبط في الحالات العاديـة تاريخ الانعقاد ومكانه ويقترح جدول الأعمال كما يعرض مقترحاً في تركيبة مكتب المؤتمر.

الفصل السادس عشر

تقترح أعمال المؤتمر الاستثنائي الجهة الداعية له.

الفصل السابع عشر: دعوة المؤتمرين

يتكفّل المكتب التنفيذي في كل الحالات بتبليغ استدعـاءات الحضور في المؤتمـر للنواب على الأقل قبل ١٥ يوماً من تاريخ انعقاده وتكون الدعوة مصحوبة بجدول الأعمال المقترح.

الفصل الثامن عشر: أعمال المؤتمر

١ ـ مناقشة التقريرين الأدبي والمالي.
٢ ـ ضبط الاتجاهات والاختيارات الأساسية للحركة.
٣ ـ التقرير في المسائل المطروحة على المؤتمر.

٤ ـ انتخاب الرئيس بالاقتراع السرّي.
٥ ـ انتخاب ثلثي ($\frac{٢}{٣}$) أعضاء مجلس الشورى العام.

الفصل التاسع عشر: قرارات المؤتمر

تؤخذ القرارات في المؤتمر بأغلبية أصوات الحاضرين.

الفصل العشرون: تنقيح القانون الأساسي

للمؤتمر وحده حق تنقيح القانون الأساسي بطلب من رئيس الحركة أو ثلثي أعضاء مجلس الشورى العام أو نصف المنخرطين ولا يتم ذلك إلّا بحضور ثلثي المؤتمرين وبموافقة ثلثي الحاضرين وتحترم في ذلك مقتضيات الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من هذا القانون.

الفصل الواحد والعشرون: مجلس الشورى العام

مجلس الشورى العام هو أعلى سلطة في الحركة بين مؤتمرين.

الفصل الثاني والعشرون: تركيبة مجلس الشورى العام

يتركب مجلس الشورى العام من عدد من الأعضاء يحدّده النظام الداخلي ويقع انتخاب الثلثين ($\frac{٢}{٣}$) من المؤتمر العام، ويتولى هؤلاء اختيار الثلث الباقي من ضمن المنخرطين حسب مقتضيات الفصل الثالث والعشرين من هذا القانون.

الفصل الثالث والعشرون: شروط عضوية مجلس الشورى العام

يُشترط في عضو مجلس الشورى العام أن يكون قد مضى على انخراطه في الحركة ثلاثة أعوام على الأقل.

الفصل الرابع والعشرون: رئيس مجلس الشورى العام

ينتخب أعضاء مجلس الشورى العام في أول اجتماع له، إثر اكتماله، رئيساً تُضبط مهامه حسب القانون الداخلي للمجلس.

الفصل الخامس والعشرون: مهام مجلس الشورى العام

يختص مجلس الشورى العام بما يلي:

١ ـ المصادقة على خطط الحركة وسياستها وفقاً لقرارات المؤتمر العام.
٢ ـ المصادقة على الميزانية العامة للحركة.
٣ ـ متابعة أعمال المكتب التنفيذي وفق ما تحدده اللّوائح الداخلية.

٤ ـ المصادقة على المنهج التكويني والتثقيفي للحركة.
٥ ـ المصادقة على اللّوائح والنظم الداخلية المقدمة إليه من طرف المكتب التنفيذي.
٦ ـ اقتراح التعديلات للقانون الأساسي على المؤتمر العام.
٧ ـ التحقيق في القضايا المرفوعة إليه.
٨ ـ النظر في مطالب الاعتراض على قرارات الرفت من الحركة.

الفصل السادس والعشرون: سير أعمال مجلس الشورى العام

تسير أعمال مجلس الشورى العام حسب مقتضيات النظام الداخلي الذي يضبطه بنفسه.

الفصل السابع والعشرون: رئيس الحركة

١ ـ يترشح لمنصب رئيس الحركة من تتوفّر فيه الشروط التالية:

ـ أن لا يقل سنّه عن الثلاثين سنة.

ـ أن يكون قد مضى على عضويته خمسة أعوام كاملة.

ـ أن يكون قد شغل خطة قياديّة (عضوية مجلس الشورى العام، عضوية المكتب التنفيذي، مشرف على منطقة) لمدة ثلاثة أعوام على الأقل.

٢ ـ ينتخب المؤتمر العام الرئيس وفق الاقتراع السريّ المباشر.

٣ ـ يحصل شغور في منصب رئاسة الحركة في الحالات التالية:

ـ وفاة الرئيس.

ـ عجز مانع عن أداء مهامه يقدّره مجلس الشورى العام.

ـ تقديم الاستقالة وقبولها من مجلس الشورى العام.

٤ ـ في حالة حصول شغور في رئاسة الحركة يتولى مجلس الشورى العام انتخاب رئيس (يحدّد مجلس الشورى العام طبيعة الشغور).

٥ ـ يتفرغ رئيس الحركة فور انتخابه لمهام الحركة ولا يمارس وظيفة معيشية إلّا بإذن من مجلس الشورى العام.

الفصل الثامن والعشرون: مهام رئيس الحركة

الرئيس هو المسؤول التنفيذي للحركة ويتولّى المهام التالية:

١ ـ تشكيل أجهزة الحركة وهياكلها حسب القانون واللّوائح والنظام الداخلي.
٢ ـ رئاسة المكتب التنفيذي.

٣ ـ الاضطلاع بدور الموجّه وتجسيد وحدة الحركة.
٤ ـ اقتراح الخطط والمناهج للحركة.
٥ ـ تنفيذ سياسات الحركة ومقرّراتها حسب اللّوائح.
٦ ـ تسيير الأجهزة التنفيذية للحركة.
٧ ـ تمثيل الحركة في علاقاتها داخلياً وخارجياً.
٨ ـ المصادقة على قرارات لجنة النظام والتأديب.

الفصل التاسع والعشرون

لرئيس الحركة اصدار عفو والتخفيف من العقوبات.

الفصل الثلاثون: نائب الرئيس

يتّخذ رئيس الحركة نائباً أو نوّاباً له.

الفصل الواحد والثلاثون: المكتب التنفيذي

يتكون المكتب التنفيذي من:
١ ـ الرئيس وهو رئيس الحركة.
٢ ـ نائب الرئيس أو نوّابه.
٣ ـ أعضاء مكلّفين بمهام يحدّدها النظام الداخلي (اللائحة الداخلية) للمكتب.

الفصل الثاني والثلاثون: مهام المكتب التنفيذي

يتولّى المكتب التنفيذي القيام على المهام التالية:
١ ـ تنفيذ قرارات المؤتمر ومجلس الشورى العام.
٢ ـ وضع برامج عمل سنوية له.
٣ ـ وضع اللّوائح المنظمة للهياكل التنفيذية وعرضها على مجلس الشورى العام.
٤ ـ وضع مشروع الميزانية العامة ومتابعة تنفيذها بعد المصادقة عليها.
٥ ـ اتخاذ المواقف في المسائل السياسية العامة.
٦ ـ الإعداد للمؤتمر العام وفق الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من هذا القانون ولدورات مجلس الشورى العام.

الباب الرابع: لجنة النظام والتأديب

الفصل الثالث والثلاثون

تتشكّل بقرار من رئيس الحركة وطبق مقتضيات النظام الداخلي «لجنة النظام والتأديب»

تنظر في المخالفات التي يمكن أن يرتكبها أحد الأعضاء ولا تكون قراراتها نافذة المفعول إلا بعد مصادقة رئيس الحركة عليها.

الفصل الرابع والثلاثون

تحدّد اللجنة نوعية المخالفات والعقوبات ضمن نظام يُضبط مسبقاً.

الفصل الخامس والثلاثون

لكل عضو تقرّر فصله من الحركة التقدم بطلب إلى مجلس الشورى العام في إعادة النظر في فصله وذلك في أجل شهر من تاريخ إعلامه بالقرار المذكور وقرار مجلس الشورى العام يعد نهائياً غير قابل للمراجعة.

الباب الخامس: تمويل الحركة وحلها وتصفية مكاسبها

الفصل السادس والثلاثون

تتكوّن موارد الحركة المالية من:

١ - اشتراكات منخرطيها.
٢ - مداخيل أنشطتها المرخّص فيها طبق القانون ومرابيح أملاكها ومكتسباتها.
٣ - التبرّعات والإعانات التي يراعى فيها مقتضيات القوانين الجاري بها العمل.

الفصل السابع والثلاثون: الاشتراكات

يدفع كل عضو من أعضاء الحركة اشتراكاً شهرياً وفق جدول يضبطه مجلس الشورى العام.

الفصل الثامن والثلاثون: مسك الحسابات

يتم مسك الحسابات داخل الحركة دخلاً وخرجاً وجرداً لمكاسبها المنقولة والعقارية ويُحترم في ذلك مقتضيات القانون.

أحكام انتقالية

الفصل (١): يخوّل للهيئة التأسيسية للحركة الإشراف على تركيز الهياكل وذلك حتى موعد أوّل مؤتمر على أن يتم عقده في أجل أقصاه عامين من تاريخ الحصول على الترخيص القانوني وتُحَلّ الهيئة مباشرة إبّان انعقاد المؤتمر.

الفصل (٢): لا يقع اعتبار شروط الأقدمية في الانخراط المنصوص عليها في صلب هذا القانون، إلا بعد مرور المدّة الزمنية اللازمة بداية من تاريخ الترخيص القانوني.

الملحق رقم (٣)
مقتطف من نص داخلي لحركة النهضة حول العلاقات الخارجية

في تأصيل أسس شرعية لسياستنا الخارجية

فنقول وبالله التوفيق: إن العلاقات الخارجية لجماعة إسلامية، أي علاقاتها بالجماعات والدول والشخصيات هي محكومة كسائر العلاقات الأخرى بضوابط السياسة الشرعية، إذ ما يحل لمؤمن أن يقدم على عمل حتى يعلم حكم الله فيه. وفي هذا الصدد يمكن الإلماح إلى الضوابط والأسس الشرعية التالية:

١ ـ قاعدة الولاء والمودة: «إن ولاء المسلم أي مناصرته ليست إلا لله، أي لكتابه ورسوله» (السنّة) وللمؤمنين ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾[١]، وفي كلّ الأحوال إن جاز له أن يناصر كافراً أو ينتصر به فليس أبداً على مؤمن ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾[٢]، ﴿ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء﴾[٣].

٢ ـ إن إقامة علاقات التعاون في ما وراء ذلك وإقامة المعاهدات بين المؤمنين والكافرين ليستا محظورتين طالما لم يكونوا في حالة حرب معلّنة على الإسلام وأمّته، وإلا فلا تعاون ولا مودّة. ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون﴾[٤]. وقال تعالى:﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوآدون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيّدهم بروح منه﴾[٥].

٣ ـ إن الذين ليسوا مع المؤمنين في حالة حرب ولم نعلن عليهم الحرب فأموالهم ودماؤهم وأعراضهم علينا حرام ﴿أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم﴾[٦].

٤ ـ إن المؤمنين أمّة واحدة ﴿وان هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[٧]. فالواجب موالاة المؤمنين والعمل على وحدتهم ونصرتهم وعدم خذلانهم حسب المستطاع. الأصل أن سِلم المؤمنين واحد وحربهم واحدة.

٥ ـ ولكن المؤمنين اليوم ليس لهم إمام واحد، فهُم جماعات وأفراد، الأمر الذي يجعل

---

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥٥.
(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٤٤.
(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٢٨.
(٤) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآيتان ٨ ـ ٩.
(٥) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ٢٢.
(٦) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.
(٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

عهدهم ليس واحداً بحكم الأمر الواقع، بل يمكن أن يتعدد. فالضابط الحاكم في علاقتهم في كلّ الأحوال «أن المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه». وقاعدة لا ضرر ولا ضرار. فإذا اقتضت مصلحة معتبَرة لجماعة مسلمة أن تقيم علاقة مع نظام غير إسلامي يضطهد جماعة إسلامية فهل يحلّ لها ذلك؟ يحسن تجنب ذلك. لكن إن لم يكن منه بدّ لحماية أرواح وأعراض فريق آخر من المسلمين، فذلك جائز شريطة ألا يكون ذلك خذلاناً لطائفة من المسلمين أي على حسابها، أو استعداء عليها، إذ المسلم لا يخذل المسلم وإنّما يُخذّل عنه ويسعى لانقاذه ولا يعين عليه أبداً في كل الأحوال.

٦ ـ إن إقامة المسلم في الدول الكافرة محكومة بعهدٍ هو تأشيرة الدخول المخولة له وهي تتضمن تعهّداً متبادلاً، باحترامه قانون تلك البلاد مقابل تعهُّدها بحمايته.

الملحق رقم (٤)

مبادىء الحكم الإسلامي السبعة

خالد محمد خالد

(نقلاً عن كتاب تصحيح المسار لزيد الوزير)

مبادىء لحكم إسلاميّ رشيد

ومن الخير أن ننشر هنا هذه المبادىء السبعة التي وضعها الكاتب الإسلامي الكبير لتكون بمثابة لقاء لجميع الذين تهفو أنفسهم وقلوبهم إلى حكمٍ إسلاميّ رشيد.

وهذه هي المعالم السبعة:

أولاً: الأمّة مصدر السلطات، بما فيها السلطة التشريعية في ما لم يرد به نص محكم من قرآن أو سُنّة أو إجماع.

ثانياً: الفصل بين السلطات حتى لا يفرط بعضها على بعض أو يطغى.

ثالثاً: رئيس الدولة يُنتخب من الشعب انتخاباً حراً، وتتحدَّد مدة حكمه، وحتى لا يكون في الحكم من الخالدين.

رابعاً: المعارضة البرلمانية جزء هام من الحياة البرلمانية والسياسية.

خامساً: تعدُّد الأحزاب ضرورة محتومة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وواضح أن العدل والحرية لا يوجدان في نظام الحزب الواحد أبداً.

سادساً: انتخاب ممثلين للشعب في برلمان حر شجاع.

سابعاً: حرية الصحافة، وحرية الرأي والفكر والعقيدة.

فإذا آمنت قوة إسلامية بهذه المبادىء العظيمة فإنها تكون قد قدَّمت نفسها في أول القائمة نموذجاً عملياً لحكم إسلامي نحلم به.

الملحق رقم (٥)

فصل من كتاب روح الحضارة الإسلامية

للشيخ الفاضل ابن عاشور

لماذا تأخّر المسلمون؟

إن هذا المجتمع الإسلامي، مجتمع دينيّ بالمعنى الأخص، كان الدين فيه العامل الأول المباشر. ومن دعوة الدين، والإيمان بها، اكتسب الشعب الذي استجاب لتلك الدعوة وامتاز بذلك الإيمان، خِلالاً نفسية جديدة. لم يستفد علماً، ولا صناعة، ولا قوة مادية، ولكن الذي أكتسبه من الخِلال، طوّع له العلم، والصناعة والقوة المادية، فكانت المدارك الدينية وحدها هي التي فتحت أمام نظر المسلم، آفاق الكون للتأمل والاعتبار، والمعرفة والإيمان. ولمّا عرف نواحي الوجود على ما هي عليه، بنظره الديني، اتجه إلى بحث ما اشتملت عليه تلك النواحي من التفاضل. فتكوّنت فيه داعية طلب العلم على اختلاف مواضيعه وفنونه، فاصطنع العلوم التي هي من التراث الإنساني المشترك، وابتكر العلوم التي هي من التراث الإسلامي الخاص، وجعل من مجموعة تلك العلوم الإنسانية المشتركة، والإسلامية الخاصة، مجالاً لتصريف المدارك الدينية، التي التأمت تلك العلوم على محورها، مع اختلاف عنصريها.

فإنّ العقيدة ذات أثر خلقي، ونتيجة سلوكية، والإنسان، بين مقتضيات العقيدة في خلقه وسلوكه، وبين مواقع النزعات الأنانية والشهوانية، التي تدفع به إلى خلاف مقتضيات العقيدة، ويصدّها بالزجر تارة، وبالندامة أخرى، عن المسالك التي يوقن بفسادها، وتناقضها مع مقتضيات العقيدة، ولكنه يضعف دون التنحّي عنها.

فكان التحلّل الخلقي، الذي بدأ يظهر جليّاً منذ القرن الثالث، ذا أثر انعكاسيّ على العقيدة، لمّا شاعت صور الانحراف على المسلك الحميد، حتى أُلفت وغَلبت وصارت طبعاً ثانياً للأفراد، وللهيئة الاجتماعية، فخارت الإرادات دون التقصّي عنها، وهي تعلم علم اليقين، أنها ليست من الخير، ولا من الصلاح، فكان ذلك هو الذي أصاب العقيدة الدينية بالتراجع والانكماش، حتى أصبحت غير فعّالة، ولا مؤثرة، وأَلِفَ منها الناس انكماشها عن الفاعلية والتأثير، فأصبحوا يأخذونها على ما هي عليه، تعمر بها قلوبهم، وتشهد عليها ألسنتهم، ولكنها لا تتجاوز القلوب والحناجر إلى الأعضاء والجوارح، فكان هذا الأثر الانعكاسيّ من السلوك الدينيّ على العقيدة مكيِّفاً العقيدة بكيفية جديدة، لم تتناول جوهرها، ولكنها تناولت أثرها في الحياة العملية.

فنستطيع أن نقول بهذا: إن الإرادة الاعتقادية البناءة هي التي خارت وضعفت، فأصبحت الأوضاع الاجتماعية، والآثار المدنية تصدر عن غير ما كانت تصدر عنه، فصارت هي في وادٍ، والعقيدة الدينية في واد.

وبقي المسلم وفيّاً لعقيدته الدينية، غيوراً عليها، من جهة، متقبلاً لحياته العملية، مطمئناً إلى واقعها من جهة أخرى، حتى أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنده، متباينين، فسقطت في نفسه منزلة الحياة العملية التي يحياها باعتبار أنها مباينة لدينه الكريم، يتلقّاها تلقّي المستهتر، يعرف الشر ويعيش به، فهانت نفسه أيضاً في نظره، لأنها تعيش أسيرة لحياة الشر، لا تستطيع أن تغيّره، ولا أن تتنحى عنه، وتولدت عن ذلك العقدة النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدينية، وعقدة الإلف بحياة الشر، مع موت الوازع الذي يصد عنها، وتولدت من ذلك نظرية تفكيك الدين عن الدنيا، باعتبار أنّ الدين خيرٌ غير واقع، والدنيا شرّ واقع، وأنّ العبد المسلم يحمل بين جنبيه ديناً لا يؤثر فيه إلاّ لماماً، ويعيش في دنيا، لا يعرف فيها إلا كلّ ما يبعد به عن الدين.

فأصبح الذي كان يصدر عن إرادته الدينية القوية، صادراً عن يأسه من الدين الذي أضعفه وأفناه.

ثم هجمت عليه في حياته العملية مدنيات أجنبية عنه، فيها العلم، وفيها الصناعة، وفيها القوة، وفيها الحكمة، فلم يجد من إرادته الدينية ما يتناول به هذه المدنية، كما تناول المدنيات التي احتك بها من قبل، يوم كانت إرادته الدينية قوية سليمة، فوقف أمامها جامداً، واعتبرها من جملة صور الحياة، التي كان من قبل، آمنّ بانفكاكها عن الدين.

الملحق رقم (٦)

بيان أصدرته الحركة دفاعاً
عن حق الاعتراف القانوني بالحزب الشيوعي الأردني

الاعتراف بجبهة العمل الإسلامي: خطوة نحو الحرية ولكن!

شهد الأردن منذ انتفاضة ١٩٨٩ تطوراً سياسياً مشهوداً حقق مكاسب معتبرة بل متميزة ضمن المشهد العربي العام المتّسم بالتراجع أو التحرك في المكان والقمع في الجملة.

لقد أوشكت دورة الثلاث سنوات لأول برلمان ديمقراطي في الأردن أن تمر بسلام وذلك رغم الهزات والامتحانات العسيرة التي صادفتها، لقد برهنت الأطراف الممسكة بخيوط اللعبة عن مستوى راقٍ من الوعي بظروف البلد وإمكانياته والمخاطر المحيطة به، فاحترمت قانون اللعبة وتصرفت عموماً ضمن المساحات المخوَّلة لها، ولم تتجاوز الخطوط الحمراء. ولا شك أن أهم الأطراف الأردنية المؤثرة في مساراته:

١ ـ القصر الملكي ممثَّلاً بالملك حسين وهو ولا شك من أذكى حكام العرب وأشدهم تمرساً بشؤون الحكم، ولقد برهن مرة أخرى على اقتدار كبير في الخروج بمركبته سالمة عبر العواصف الهوجاء من خلال معرفته باتجاه الرياح وقدرته على العودة السريعة إلى تحصيناته ومرافئه كلّما اضطرب المركب.

لقد تجاوز بسلام وعَرف كيف يتعامل ويصمد أمام موجة التيارات القومية والماركسية العاتية في الستينيات ـ ومنها الحركة الفلسطينية ـ كما عرف ومنذ البداية فن التعامل مع الإسلاميين فلم يصطدم بهم الإصطدام الواسع رغم أنه بدا وكأنه قد جمحت به الأمواج خلال حرب الخليج فذهب بعيداً في مناصرته العراق، حتى لكأنه قد قطع حباله مع مرافئه التقليدية إلا أنه قد نجح في استعادة مواقعه وتحالفاته وخرج في العموم سالماً.

٢ ـ أما الطرف الثاني في اللعبة فهم الإخوان المسلمون، فهؤلاء يبدو أنهم منذ البداية قد حدَّدوا سقفاً لطموحاتهم لا يتجاوز ضمان الوجود واستمرار النمو والتوسع في العمل الاجتماعي والثقافي والإكتفاء من السياسة بالمشاركة غير المخلة بالتوازنات في حدود عدم المنازعة أبداً في شرعية الملكية والإمتناع عن ممارسة الضغوط الشديدة والإحراج.

إنه من النادر أن تجد حركة سياسية تحرص على الظهور أبداً بأقل من حجمها فضلاً عن أن تظهر بأكثر من حجمها. . وواضح أن الإخوان لو أرادوا الحصول على أكثر من ربع مقاعد البرلمان لكان لهم ذلك. فلقد استمرت القوى العلمانية والقومية عامة سائرة على خط التدهور فلم يبق أمامهم غير الولاءات القبلية السند الرئيسي للملك، ولكن الشيخ عبد الرحمان خليفة وهو الآن في السبعينيات من العمر استمر بدون انقطاع على رأس جماعة الإخوان وظل طوال ذلك في مصالحة مع الملك، مشكِّلاً أحد الأعمدة الرئيسية لاستقرار

الـوضع، ورغم الامتحـانات العسـيرة التي مر بهـا هذا التحـالف غير المكتـوب إلا أنـه ظـل صامداً، الأمر الذي لا يُتوقع معه تدهور في المدى المنظور.

ورغم أن القوى العلمانية الأردنيـة العاملة تحت شعـارات الديمقـراطية بمختلف ألـوانها القومية والشيوعية وولاءاتها الفلسطينيـة والدوليـة لا تزال في جملتهـا لو اجتمعت تشكـل وزناً معتبراً من حيث مواقعها الفكرية والإعلامية والإدارية والاقتصادية وعلاقاتها الدوليـة، إلا أن رياح التغيير لا يبدو أنها تعمل لصالحها وفي كل الأحوال هي الأخرى عارفة بقانون اللعبة ولم تتجاوزه. ومع ذلك بدا ملفتاً بل مستهجّناً لقوم مثلنا في تونس نتـطلع إلى حياة ديمقـراطية في بلادنا والوطن العربي فما نظفر بمثال غير الأردن ـ وعلى نحو ما اليمن ـ بدا لنا غريباً مستهجناً كيف قبلت هـذه التجربـة الطريفـة مبدأ الإقصـاء والفرز المنـافي للديمقراطيـة في التعامـل مع الأطراف التي قبلت قانون اللعبة. لماذا اعتُرف بتنظيمات ذات توجهات ايديولوجية مختلفة مثل جبهة العمل الإسلامي وأقصيت تنظيمات أخرى مثل الحزب الشيوعي وحزب البعث بحجـج لم تبدُ لنا مقنعـة، نحن ضحايـا الإقصاء لا يمكن لنـا إلا أن ندافـع عن حريـة الجميع وربمـا خصومنا قبل أصدقائنا.

ونحن إذ شكرنا لنظام الأردن تعايشه الفريد مع الحركة الإسلامية فكـانت أساسـاً متيناً لاستقرار البلد وبادلت النظام تعقلاً وحكمةً واعتدالاً، مبرهنةً وإياه على سفـاهة الأطـروحات الإرهـابية التي تـروِّج لها كثـير من الأنظمـة والأقـلام وكـأنها بـديهيـات وحقـائق منـزلـة: ان الإسلاميين متطرفون. كلهم متطرفون. ولا أمل للتعايش السلمي معهم عـلى أساس الحـوار وتبـادل الاعتراف والتعـاون على خـدمة الـوطن. والسبيـل الـوحيـد الممكن معهم هـو عصـا الشرطي والمحاكمات المصطنعة. ولذلك اهتزت هذه القوى طرباً يوم اندلعت قضية مـا سمّي «شباب النفير الإسـلامي» وأحيل صـديقنا العـزيز ليث شبيـلات والسيد يعقـوب قرش عـلى المحكمة العسكرية وطلب لهما الإعدام، صفّقت قوى الإرهاب وظنت أن التحدي الأردني قد سقط وأن الخيار الأمني قد انتصر تمـاماً كـما صفّقت يوم سـارت الدبـابات في الجـزائر تسحق صناديق الاقتراع. غير أن تدخـل العاهـل الأردني في الوقت المنـاسب نزل بـرداً وسلامـاً على قلوب المؤمنين وأنصار الحرية والديمقراطية.

ويبقى التحدي الصهيوني ومخـططاته التـوسعية التحـدي الأعظم الـذي يواجـه الحالـة الديمقراطية في الأردن، بل يـواجه الـوجود الأردني ذاتـه. ورغم أن الإخوان قـد نجحوا حتى الآن في المـلاءمة بـين رفضهم كسائـر الإسلاميـين في العـالم لمسـار التسـويـة وسِلم الضعفـاء والتفريط في الحق العربي والإسلامي وبين السياسة الرسمية للنـظام الأردني ولمنظمـة التحريـر المجتمعين على قبولها ـ اختياراً واضطراراً ـ إلا أن المشكل لا يزال قائماً: هـل يمكن أن يستمر هذا التعايش؟

وفي كل الأحوال نحن ضحـايا الـدكتاتـورية في تـونس نرجـو من كل قلوبنـا أن تنجح الـديمقراطيـة الأردنية في مـواجهة التحـدي الصهيوني، وهـو التحدي الأعـظم الذي لا يمكن

مواجهته وكذا سائر التحديات الكبرى المطروحة على أوطاننا، إلا بصف وطني موحد لا مجال فيه لاحتكار السلطة ولا لاحتكار الثروة ولا للفرز والإقصاء لأي فصيل وطني مهما كان اتجاهه الفكري طالما قبل مبدأ التعايش على أساس الحوار والتضامن الوطني والاحتكام لإرادة الشعب، وذلك مقتضى من مقتضيات مبدأ الإسلام العظيم ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي﴾[1].

لندن في ١٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢

---

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الملحق رقم (٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

مبدأ مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي(*)

السيد الرئيس، أيها الأصدقاء والإخوان،
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مقدمة

تحاول هذه الورقة الإجابة عن موقف الإسلام من مشاركة معتنقيه في تأسيس أو إدارة نظام غير إسلامي؟

١ ـ والسؤال يتضمن التسليم قبل ذلك بوجود نظرية للحكم الإسلامي، من واجبات المسلمين الدينية العمل على إقامتها أفراداً وجماعات.

٢ ـ كما يتضمن ثانياً عدم قيام الحكم الإسلامي في الظرف الزماني والمكاني موضوع البحث، وإلا لوجب على المسلم ديناً أن يواليه ويدعمه ويعمل على إصلاح ما عساه يكون قد اعتراه من فساد.

٣ ـ ويتضمن ثالثاً عدم توفر إمكانية قيام الحكم الإسلامي. وذلك بعد استنفاد الجهد في التوسل إليه. وإلا لوجب على المسلم المبادرة إلى ذلك واسترخاص كل الجهد والمال والنفس والتعاون في ذلك على إنفاذ أمر الله سبحانه.. بإقامة عدله في الأرض ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾[1]، ﴿فأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة واعتصموا بالله﴾[2]، ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾[3]، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[4].

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في ندوة «مشاركة الإسلاميين في السلطة» التي عقدت يوم السبت ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣ في جامعة ويستمنستر ـ لندن، التي نظمها مركز أبحاث الديمقراطية في الجامعة بالاشتراك مع منظمة «ليبرتي»، وهي منظمة دولية تتخذ من لندن مقراً لها، وتعنى بالترويج للديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان والحريات السياسية في العالم الإسلامي.

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٩.

(٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

أوضاع استثنائية

نحن إذن نتحرك في هذا البحث ليس ضمن الحالة أو القاعدة الأصلية، حيث يمكن لجماعة المسلمين أن تؤسس نظام علاقاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والدولية وسائر علاقاتها على أساس الإسلام بما يعبر وينسجم ويتناغم مع عقائدها ومواريثها المركوزة.. في أعماق الضمائر التي لا تزال مؤثرة في كل جوانب حياتها رغم ما قوّضه الاحتلال الغربي وخلفاؤه من أسس ومواريث حياتنا الاجتماعية.

البحث هنا يتحرك في دائرة الاستثناء، حيث يتعذّر على جماعة المؤمنين المضي إلى هدفها مباشرة بإقامة حكم الإسلام. فتجد نفسها أمام خيارات وموازنات صعبة.

ولأن من سمات المنهج الإسلامي الواقعية والمرونة بما يحقق خلوده وصلاحه لكل زمان ومكان، ولأن حياة الجماعات البشرية عامة، ومنهم جماعة المسلمين، في حركية دائمة مثل حياة الأفراد ـ تتوارد عليها حالات الصحة والمرض، والنصر والهزيمة، والتقدم والتأخر، والضعف والقوة ـ فلا مناص لدين جاء ليغطي حياة البشرية في كل أصقاعها وعلى امتداد الزمان أن يتسع لتغطية كل أوضاع التطور التي يمكن أن تمر بها جماعة أو جماعات المسلمين دائماً راسماً أمامها معالم الخط العريض والخطوط المتعرجة، فلا يكتفي برسم القواعد الكلية لأوضاع التطور السوية، وإنما يضع بين أيديها قواعد وآليات تغطي الأوضاع الاستثنائية، أوضاع الاستضعاف، حتى يكون المؤمنون أبداً في علاقة وطيدة مع قواعد الشريعة، في حال اليسر والقوة كانوا، أو كانوا في حال العسرة والاستضعاف.

فقه المصالح والضرورات

إذا كان التراث الفقهي عند المسلمين هو أعظم وأثمن تراث قانوني لدى أمة من الأمم، حتى ليصح القول عن أمّة الإسلام إنها أمّة الفقه أو القانون، فإن من عظمة هذا الفقه استناده إلى قواعد تشريعية كبرى، ينبثق عنها وترتد فروعها إليه، أعني علم الأصول، الذي هو علم إسلامي عظيم.

ولقد حظي هذا العلم بعقول عظيمة تتابعت على تأصيل قواعده وتطويرها وإثرائها وصقلها، حتى بلغت مع العلاّمة الأندلسي الشاطبي أوجاً عظيماً متقدماً امتداداً للنهج الذي سنّه الإمام الشافعي. فقد انصبت نخبة من العقول العظيمة التي امتلأت يقيناً بعظمة الإسلام، وغاصت في نصوص الوحي كتاباً وسنّة، وفي تراث الفقه والتطبيق الأساسي وسائر علوم الإسلام خلال القرون، كما استوعبت جملة المعرفة البشرية المعروفة في العصر، وصاغت من خلال كل ذلك قواعد للتشريع على ضوء ما استخلصته من مقاصد الدين، وجملة مقاصد الدين تدور حول مصالح العباد، فإنما لأجل ذلك جاء الدين. يقول الشاطبي:

«إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[٥]، ويقول: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.. قال تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[٦]، وقال تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[٧]. «ثم فصّل صاحب الموافقات أنواع المصالح - التي بعث الرسل لتحقيقها في حياة البشر - سواء منها ما كان مصلحة ضرورية: أي لا بد منها في قيام مصالح الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ثم مصالح حاجية إذا تخلفت وقع الناس في الضيق والحرج، كالتمتع بالطيبات، ثم مصالح تحسينية.. كآداب الأكل والشراب مما لا يعد فقدانها مخلاً بسير الحياة لأنها للتحسين والتزيين»[٨].

والاتجاه العام في الفكر الإسلامي المعاصر إلى قبول أصول الشاطبي إطاراً عاماً لمعالجة المشكلات المستجدة في حياة المسلمين، انطلاقاً من هذا الأصل العظيم: أن الدين إنما أنزل للتحصيل وللمحافظة على مصالح الناس في الدنيا والآخرة. وفي هذا المنظور العام والمقصد العام للشريعة أمكن لجزئيات الدين أن تجد كلها مكانها اللائق بها كفرع من أصل، وفي هذا المنظور نفسه يمكن أن تجد المشكلات المستجدة في حياة المسلمين حلولها المناسبة التي تضمن تحقيق مصالح المسلمين بل مصالح البشرية وتدرأ عنهم الشرور والمفاسد دونما أي حاجة إلى التمرد قليلاً أو كثيراً عن شرع الله.. لا سيما وقد تضمن هذا الشرع أصولاً عامة يمكن أن يتأسس عليها اجتهاد جديد كلما حصل تطور في الحياة معتبر. ومن هذه الأصول ما يستجيب للأوضاع العادية التي يمر بها المسلمون أفراداً أو جماعات، ومنها ما يغطي أوضاعهم الاستثنائية.. مثل مبدأ الضرورات تبيح المحظورات، مما نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾[٩]، ومثل مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد.. فما غلب ما فيه من صلاح عما فيه من فساد فهو مشروع.. ومثل مبدأ المآلات فأفعال المكلفين لا يحكم عليها المجتهد بالجواز من عدمه إلا بعد النظر إلى مآلها من غلبة المصلحة أو المفسدة، وغيرها من أصول الاجتهاد[١٠].

المشاركة في السلطة غير الإسلامية

إذا كان الأصل في أفعال العباد الجواز ما لم يرد مانع.. فالمانع هنا متوفر، وهو الأمر بإقامة حكم لله والنهي عن الحكم بغيره. من هنا وَجَبَ على المسلمين أن يبذلوا وسعهم في الاستجابة لأمر الله بإقامة حكمه. ولكن ماذا تراهم يفعلون إذا لم يكن ذلك ممكناً؟ إن أصل التكليف هو التكليف بما يستطاع، يقول تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[١١].

(٥) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٦ - ٨.
(٦) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠٧.
(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٩.
(٨) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٨.
(٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٣.
(١٠) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٨.
(١١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

يمكن تعريف الحكم الإسلامي بأنه نظام للدولة، حيث:

١ ـ تكون المشروعية العليا أو السيادة للشريعة، للوحي باعتباره السلطة الحاكمة على كل سلطة، ففي إطار أحكامها يجتهد الفقهاء لاستنباط حكم جزئي، وبها يحكم القاضي، بل إن سائر مؤسسات الدولة يجب أن تتحرك في إطار الشريعة وتوجيهاتها ومقاصدها.

٢ ـ أن تكون السلطة التامة للشعب عبر صورة من صور الشورى، فإذا كان هذا الصنف من الحكم ممكن القيام فالواجب على المؤمنين ألاّ يدخروا وسعاً في ذلك. ولكن إن كان ذلك غير ممكن فماذا عساهم يفعلون، لا سيّما إذا تعرضوا أو بلادهم للخطر؟

إذا عرف أن حكم الإسلام استهدف تحقيق جملة من الأهداف الإنسانية مجتمعة، فإذا تعذر ذلك وَجَب العمل على تحقيق ما هو ممكن منها عملاً بقاعدة الاستطاعة؛ أي اننا مكلفون في حدود ما نستطيع، فإذا كانت استطاعتنا تطال المشاركة مع غيرنا، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، في إرساء نظام اجتماعي، وإن لم يكن قائماً على الشريعة، لكنه قائم على قاعدة مهمة من قواعد الحكم الإسلامي الشورى، أي مبدأ سلطة الأمة، بما يدرأ شراً كالحكم الدكتاتوري، أو تسلّطاً أجنبياً، أو فوضى محلية، أو مجاعة، أو يضمن تحقيق مصلحة وطنية إنسانية، كالاستقلال، أو التنمية أو التضامن الوطني، أو الحريات السياسية العامة والخاصة، كحقوق الإنسان والتعددية السياسية واستقلال القضاء وحرية الصحافة وحرية المساجد والدعوة. هل يمكن للجماعة المسلمة أن تتأخر عن المشاركة في إرساء نظام ديمقراطي علماني إن لم يمكن إقامة نظام ديمقراطي إسلامي، فيقيم حكم العقل إن تعذر حكم الشرع بلغة ابن خلدون؟[١٢] كلا، بل الواجب الشرعي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم، فرداً كان أم جماعة، عملاً بالأصول والمقاصد الشرعية السالفة التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو قاعدة الضرورة والاستطاعة، أو النظر في مآلات الأفعال وغيرها من قواعد الشريعة.

وقائع مثبتة

ويمكن الاستئناس بوقائع وسِيَر وردت في القرآن والسنّة في مجرى التاريخ الإسلامي للتأكيد على جواز مشاركة المسلمين أفراداً وجماعات في تأسيس، أو مجرد إدارة، حكم غير إسلامي من شأنه استجلاب مصالح أو درء مفاسد متحققة، أو حتى مجرد مظنونة ظناً راجحاً.

١ ـ المثال الأول من القرآن الكريم

النبي يوسف عليه السلام: لقد خصّه القرآن بسورة رائعة حكت سيرته ومسيرته من

---

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩).

ظلام الجب، حيث زجّ به إخوته، إلى أضواء وفتنة قصر الفرعون حيث تعرض للإغواء الجنسي، ومن ظلام السجن إلى سدّة الحكم. والملفت والمحيّر أن هذا الشاب الذي عركته المحن ما ان توفّرت له فرصة النهوض بمسؤولية الحكم حتى طلبها ودون انتظار حتى تعرض عليه، وذلك إيماناً بواجب إنقاذ شعوب كثيرة معرضة للمجاعة دون أي انتظار منه أن تتوفر له الفرصة لدعوة شعبه المصري الوثني إلى عبادة الله الواحد، وتكوين قاعدة ينهض عليها حكم الإسلام.

كل الذي استحضره الشاب أن الدين إنما جاء لمصالح العباد، وأن المصلحة التي لا تنتظر يومئذ هي إنقاذ الأنفس من هلاك محقق، وأنه قادر على ذلك. فكيف ينتظر أو يتردد أو يرفض بذريعة عدم توفر القاعدة الصلبة؟ ذلك غير جائز فليدرأ في العاجل مفسدة المجاعة، وليحقق مصلحة حفظ النفوس، وعسى تكون الفرصة مواتية بعد ذلك لدعوة الناس إلى توحيد الله وعبادته.

نحن هنا أمام مشاركة فاعلة في إدارة دولة غير إسلامية، لتحقيق مصلحة عامة للناس هي حفظ نفوسهم وهي مصلحة من مصالح الدين، قد يقرب قضاؤها الناس من الدين ويعرفهم ببركاته، فيتعرفون إليه عياناً سبيلاً للتعرف إليه إيماناً. ومهما جادل بعض الفقهاء في دحض هذه الحجة بالخوض في مسألة أن شرع من قبلنا هل هو شرع لنا أم لا أو غير ذلك من الحجج الرافضة، يبقى إيراد القرآن الكريم لقصة يوسف بذلك التوسع والتنويه مفعماً بالدلالات على أن فعل يوسف عليه السلام هو محل إقرار إلهي، وأن أوضاعاً مشابهة يمكن أن يلاقيها مسلمون أفراداً أو جماعات. . يكون الخيار أمامهم إما المشاركة السياسية في إقامة أو إدارة أنظمة للحكم غير مسلمة من أجل تحقيق مصالح معتبرة لهم ولدينهم، تدفع عنهم وعن دينهم شروراً راجحة، أو التفريط في ذلك مما يفضي إلى تضييع تلك المصالح والوقوع في الحرج وحتى المحظور أو الهلاك.

٢ ـ المثال الثاني: النجاشي

هو ملك الحبشة زمن البعثة. لقد أمر النبي ﷺ عدداً من أصحابه لما اشتدت المحنة أن يهاجروا إليه، واصفاً إياه بأنه ملك لا يظلم عنده الناس. ولقد أثمرت إقامة أولئك الأصحاب في حماية ذلك الملك العادل دخوله في الإسلام، دون أن يتمكن من إدخال تعديلات تذكر على حكمه في اتجاه تطبيق الإسلام، إذ لم يكن ذلك ميسوراً بل إن من شأن تلك المحاولة أن تضيع ملكه واخوانه المؤمنين ضيوفه. ولقد سجلت السيرة النبوية قصة ذلك الملك بإكبار وتنويه، إذ قد أمر النبي ﷺ أصحابه بأداء صلاة الجنازة على روحه لما بلغه نبأ وفاته.

يقول ابن تيمية: «ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن فإن قومه لا يقرونه على

ذلك. والنجاشي وأمثاله ـ مع ذلك ـ سعداء في الجنة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها»[13].

٣ ـ المثال الثالث: حلف الفضول

وهو عبارة عن اتفاق بين عدد من القبائل على نصرة المظلوم وصلة الأرحام. كان النبي ﷺ شهده في الجاهلية، وذكر بعد بعثته أنه لو دعي إلى مثله لأجاب قائلاً: «وأيما حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»[14]. يعني أي تعاقد على أمر خير تم في الجاهلية فالإسلام يؤكده، معتبراً أنه يمكن لجماعة مؤمنة أن تتفق على إقامة حكم يضمن دفع الظلم وتحقيق عدد من المصالح، مثل احترام حقوق الإنسان، وتحكيم إرادة الشعب والتداول على السلطة عبر الانتخابات، أو الاتفاق على ذلك مع آخرين من غير الجماعات الإسلامية.

٤ ـ المثال الرابع: عمر بن عبد العزيز

لقد تواطأ المسلمون على إلحاق هذا الخليفة، الذي لم يتجاوز حكمه السنتين، بالخلفاء الراشدين، بسبب ما عرف من صلاحه وعدله، رغم أنه قد جاء بعد أكثر من نصف قرن من زمن انقطاع الخلافة الراشدة، ورغم أنه أخذ السلطة وراثة فقد كان شديد الانزعاج من النظام الوراثي، وقد استطاع أن يرد كثيراً من المظالم ولكنه لم يستطع أن يرد حق الأمّة في الحكم، بسبب تراكم الفساد وضغوط بني أمية. فهل كان ارتكب معصية بقبوله نظام الوراثة إن كان قد أصلح ما وسعه الإصلاح؟ كلا، بل إنه مأجور، بل هو من المقرّبين إن شاء الله.

معنى ذلك أن حكم الإسلام يتأسس على جملة من القيم، إن تحققت مجتمعة فذلك الكمال أو قريب منه، لكنها يمكن أن تتجزأ. والحكم العادل وإن لم يتسم باسم الإسلام أو يطبق نصوص شرائعه فهو أقرب الأنظمة إليه، بل إنه حيث العدل فثم شرع الله، بل إن السياسة الشرعية كما عرفها ابن عقيل «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يصفه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن[15] من التصرفات الشرعية الاجتهادية ما لم ينص عليه في كتاب أو سنّة».

وفي عصرنا هذا تعددت الأمثلة على مشاركات لأفراد مسلمين صالحين أو لجماعات إسلامية في تحالفات لدفع مفاسد أو تحقيق مصالح في إطار حكم غير إسلامي، وذلك رغم أن عدداً من العلماء والمفكرين لا يزالون على منع ذلك[16].

---

(١٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(١٤) رواه مسلم وأبو داود.

(١٥) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ١٣.

(١٦) منهم العلامة أبو الأعلى المودودي والشيخ محمد عبد القادر أبو فارس.

ولكن أمثال هؤلاء يسدون بذلك على المسلمين باباً من أبواب الخير لمجرد اجتهاد منهم في تنزيل النصوص الآمرة بالحكم بما أنزل الله سبحانه في غير موضعها، حيث لا يكون ذلك ممكناً، وحيث تتزاحم المصالح والمفاسد، وتتعرض جماعات إسلامية لتفويت مصلحة أو الوقوع في مفسدة أشد. فلماذا يحرم بعض المسلمين من فرصة للتفاعل الإيجابي مع واقع تشتد تعقيداته، لا سيما: أولاً: إن حوالى ثلث المسلمين في العالم هم أقليات في البلاد التي هم فيها؛ بمعنى أنه لا أمل لهم قريباً في أن يحكموا بالإسلام، بل إن كثيراً منهم معرض لمخاطر التعصب والإبادة، فما هي الإمكانات التي يطرحها عليهم الفقه الإسلامي؟ بعضهم يطرح عليهم الهجرة إلى بلاد الأغلبية الإسلامية ـ ولكن إذا كان ذلك ممكناً ـ وهو غالباً غير ممكن فهل هو نافع؟ أم هو عرض فاسد يسعى إليه جاهدين أعداءُ الإسلام؟ ويطرح عليهم البعض الآخر العزلة والانتظار مما لا ينسجم مع ما يرجوه الإسلام من إيجابية وفعالية لدى معتنقيه.

إن أمثل خيار أمام هؤلاء هو التحالف مع الجماعات الديمقراطية العلمانية لإقامة حكم علماني ديمقراطي تحترم فيه حقوق الإنسان، ومنها المصالح الضرورية الكبرى التي جاء الإسلام من أجلها، مثل حفظ النفوس والعقول والنسل والمال والحرية والدين ذاته كعقائد وشعائر وأحوال شخصية مضمونة للمؤمنين في هذه المجتمعات. إن تحقق هذا القدر من الدين في أي مجتمع قد يخرجه من كونه دار حرب على الإسلام على اعتبار أن دار الحرب كما عرفها الإمام النووي «البلاد التي يتعذر فيها على المؤمن أن يظهر شعائر دينه، الأمر الذي يوجب عليه الهجرة»[17]، وليست كذلك المجتمعات الديمقراطية الحقيقية حيث حرية العبادة. ثانياً، الجماعات الإسلامية في البلاد الإسلامية التي غالبيتها مسلمة، ولكنها محكومة بأنظمة دكتاتورية متأسلمة أو دكتاتورية معادية للإسلام، ويتعذر فيها على الجماعة الإسلامية أن تنتصر بمفردها على ذلك النظام؛ فهل تمنع الشريعة الجماعة الإسلامية من الدخول في تحالف مع الأحزاب العلمانية للإطاحة بتلك الدكتاتورية من أجل إقامة حكم ديمقراطي علماني يحترم الحريات العامة؟ كلا لا مانع شرعياً. ثالثاً، الجماعات الإسلامية في البلاد الإسلامية ذات الغالبية المسلمة ولكنها محكومة دكتاتورياً بغير الإسلام، ويمكن للحركة الإسلامية أن تشكل أغلبية فيها وأن تتبنى الحكم الإسلامي، ولكن ذلك إن كان من شأنه أن يؤلب عليها جملة القوى الفاعلة داخل البلاد وخارجها مما يعرضها للاضطهاد والسحق؛ هل هناك ما يمنع مثل تلك الجماعات أن تتفق مع الجماعات العلمانية لعزل تلك السلطة الغاشمة وإقامة نظام ديمقراطي علماني وتأجيل مطلبها في الحكم الإسلامي ريثما تنضج الظروف؟ كلا، إذ الخيار المطروح عليها ليس بين الحكم الإسلامي وغير الإسلامي، وإنما الخيار أمامها بين الدكتاتورية والديمقراطية. أي بين وضع يسحق المسلمين كدين وكجماعة، وبين وضع يحفظ لهم قدراً من الحقوق والحريات. رابعاً، الجماعات الإسلامية في البلاد المستعمرة، هل هناك ما يمنعها من تكوين جبهة مشتركة مع الجماعات العلمانية لمواجهة العدو المشترك لصالح بديل وطني متفق على معالمه يكون حال الإسلام ودعوته أفضل منها الآن؟ كلا.

---

(١٧) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح الأربعين النووية.

الخلاصة

لئن كانت إقامة الحكم الإسلامي الهدف القريب أو البعيد لكل جماعة إسلامية إنفاذاً لأمر الله وتحقيقاً لمصالح العباد فإن الشريعة تضع أمام المسلم، فرداً وجماعات، إذا تعذر ذلك الهدف، إمكانات بديلة لمعالجة الحالات الاستثنائية، كالتحالف مع جماعات غير إسلامية من أجل إقامة حكم تعددي تكون السلطة فيه للحزب الفائز بالأغلبية، أو كالتحالف من أجل دفع عدو خارجي - أو دكتاتور - شرط أن لا يتضمن ذلك التحالف التزاماً يضر برسالة الإسلام أو يغل يد الدعاة على الصدع بالحق والسعي إلى إقامة حكم الإسلام[18] ولو بعد حين، وكل ذلك تأسيساً على قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والنظر في المآلات، ومبدأ الضرورة، وغيرها.

المهم أن يظل المؤمن أبداً إيجابياً عاملاً على إقامة حكم الله، كلياً كان أو جزئياً، حسب المستطاع، ومن حكم الله - بل جوهر حكم الله - إقامة العدل؛ فإنما من أجل ذلك أرسل الله الرسل كلهم، قال تعالى: ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[19].

غير أن التأمل في واقع البلاد الإسلامية المطحونة بالدكتاتورية يكشف أن المشكل لا يتمثل في إقناع المسلم بالديمقراطية والمشاركة في السلطة، وإن تكن علمانية، من أجل تحقيق أهداف مشتركة كالتضامن الوطني، والحقوق والحريات، والتنمية، ودفع مخاطر الاجتياح والتهديد الصهيوني وتحرير فلسطين، وما إلى ذلك، وإنما يكمن المشكل أساساً في إقناع الآخر، أي الأنظمة الحاكمة، بحق أو بمبدأ سلطة الشعب، وبحق الإسلاميين على قدم المساواة مع غيرهم في حرية العمل السياسي ومنها المشاركة في السلطة.

وإن ما حصل في تونس والجزائر من معاقبة الفائزين الإسلاميين في الانتخابات بمباركة القوى الديمقراطية الغربية، ونخبة ثيولوجيا التفكير العلماني المحلية المتحالفة مع أنظمة الحكم القهري، يردنا إلى أصل المشكل وسبب كل بلاء: الاستبداد، كيف السبيل إلى مقاومته؟

---

(١٨) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الإسلام (القاهرة: مركز الاعتصام الدولي؛ مركز بحوث تطبيق الشريعة، ١٩٩٢)، ص ١٤٢.

(١٩) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن أنس، أبو عبد الله مالك بن عمرو. الموطأ. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. القاهرة: ١٩٦٩.

ـــــ. الحسبة في الإسلام. تحقيق سيد بن أبي سعده. الكويت: مكتبة دار الأرقم، ١٩٨٢.

ـــــ. السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. القاهرة: ١٩٦٩.

ـــــ. مجموع الفتاوى.

ـــــ. مجموعة الرسائل والمسائل. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. لفتة الكبد في نصيحة الولد. تعليق مروان قباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٢.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: ١٩٦٤.

ـــــ. المحلّى. طهران: [د. ن.، د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩. ٧ ج.

ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٩ هـ.

ـــــ. فلسفة ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران. القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر.
ابن عاشور، محمد الفاضل. **روح الحضارة الإسلامية**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**. تحقيق محمد أحمد ولد مادي الموريتاني. الرياض: مكتبة الرياض، ١٣٩٨ هـ.
ابن قدامة الحنبلي، عبد الله بن أحمد. **المغني**. الرياض: مكتبة الرياض، [د. ت.].
ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن ربّ العالمين**. القاهرة: دار الطباعة المنبرية، ١٩٦٨.
ـــــ. **تحفة المودود بأحكام المولود**. بومبي: الجامعة الهندية العربية، ١٩٦١.
ـــــ. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن نبي، مالك. **الإسلام والديمقراطية**. ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٣.
ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].
أبو حبيب، سعدي. **دراسة في منهاج الإسلام السياسي**. بيروت: [د. ت.].
أبو السعود، محمود. **فقه الزكاة المعاصر**. الكويت: دار القلم.
أبو طالب، عبد الهادي. **المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠.
أبو عبيدة. **كتاب الأموال**.
أبو الفتوح، أبو المعاطي. **حتمية الحل الإسلامي**. [د.م.]: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٧.
أبو المجد، أحمد كمال. **حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.
أبو يعلى الفرّاء، أبو الحسين محمد بن محمد. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦.
أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم. **كتاب الخراج**. بولاق: المطبعة السلفية، ١٣٥٢ هـ.
أسد، محمد. **منهاج الإسلام في الحكم**. ترجمة منصور محمد ماضي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥.
اقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ترجمه عن الانكليزية عباس محمود؛ راجعه عبدالعزيز المراغي ومهدي علام. بيروت: دار آسيا، ١٩٨٥.
الألباني، ناصر الدين. **صفة صلاة النبي**. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].
الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل. **الشورى وأثرها في الديمقراطية**. الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.].
أودوكلاس، وليام. **الحريات في ظل القانون**.
باكتيت، بيار. **النظام السياسي والاداري في فرنسا**.

بالسرور، عبد الرزاق. في الفكر التربوي الإسلامي. تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٩٠.
بدري، مختار. ماذا يجري في تونس؟ الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢.
بدوي، محمد طه. القانون والدولة.
البرنامج السياسي للحزب الإسلامي العراقي، ١٩٩٣.
برنامجنا. وثيقة صادرة عن حزب الدعوة العراقي الشيعي، شعبان ١٤١٢ هـ.
البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.
ـــــ. الملل والنحل. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت: دار القلم، [د. ت.].
بورغات، فرانسوا. الإسلام السياسي: صوت الجنوب. ترجمة لورين زكري. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢.
البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، حزيران/ يونيو ١٩٨١. تونس.
بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها. دمشق: ١٣٠١ هـ.
بيردو. القانون الدستوري والمؤسسات السياسية.
«تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنّة ربانية لا تتبدل.» (سلسلة نشرات المجاهدين في مصر؛ نشرة رقم ١)
الترابي، حسن. الحركة الإسلامية في السودان.
ـــــ. «الحرية والوحدة.» الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.]. (محاضرة).
ـــــ. المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع. تونس: دار الراية، ١٩٨٥.
التسخيري، محمد علي. حول الدستور الإسلامي. ط ٢. طهران: منظمة الاعلام الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.
تقرير منظمة العفو الدولية حول أوضاع حقوق الإنسان في تونس لشهر آذار/ مارس ١٩٩٢.
تونس. دستور الجمهورية التونسية. تونس: المطبعة الرسمية، [د. ت.].
التونسي، خير الدين. أقوَم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق منصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
حاج حمد، محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.
حاجي، جعفر عباس. المذهب الاقتصادي في الإسلام. الكويت؛ بيروت: ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٧ م.
الحامدي، محمد الهاشمي. أشواق الحرية. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
الحسن، نديم. فلسفة الحرية في الإسلام.
حلمي، محمود. نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣.

الحمصي، محمد حسن. تفسير مفردات القرآن.
حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. ط ٣ مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩.
خالد، خالد محمد. الدولة في الإسلام. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١.
خدوري، مجيد. الحرب والسلم في شرعة الإسلام. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣.
الخضري، محمد الخضر الحسين. تاريخ التشريع الإسلامي. القاهرة.
الخطيب، عبد الكريم. الخلافة والإمامة، ديانة.. وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ.
خلاّف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠ هـ.
الخميني، روح الله الموسوي. الحكومة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٨٩ هـ.
دائرة المعارف الإسلامية.
دبوس، صلاح الدين. الخليفة: توليته وعزله. الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٣.
الدّردير، أحمد بن محمد. الشرح الكبير على متن خليل.
الدرديري، هاني أحمد. التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
درويش، قصي صالح. حوارات راشد الغنوشي. لندن: خليل ميديا سرفس، ١٩٩٢.
دستور الجمهورية الإسلامية بايران. طهران: مؤسسة الشهيد، ١٤٠٠ هـ. (الترجمة العربية).
دوڤابر، جاك دوينيو. الدولة. ترجمة سموحي فوق العادة. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢.
ديستان، جيسكار. الديموقراطية.
الذكرى الثالثة لانبعاث حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، ١٩٨٤/٦/٦.
الذكرى الثانية لحركة الاتجاه الإسلامي، ١٩٨٣.
الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير: مفاتيح الغيب. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٥.
الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، [١٣٢٤ هـ].
رني، أوستين. سياسة الحكم.
الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الإسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
الزرقاني. مختصر خليل. بيروت: دار الفكر العربي، ١٣٩٨ هـ.
زكي، رمزي. أزمة القروض الدولية. القاهرة: دار المستقبل العربي.
زيدان، عبد الكريم. أحكام الذميين والمستأمنين. بيروت: ١٩٧٦.

ـــــ. أهل الذمة. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].
ـــــ. مجموعة بحوث فقهية. بغداد: مكتبة القدس؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
الزين، حسن. أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي. بيروت: ١٩٨٦.
السباعي، مصطفى. من روائع حضارتنا. بيروت: المكتب الإسلامي.
السبحاني، جعفر. معالم الحكومة الإسلامية. بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ.
السعيد، رفعت. الإخوان في لعبة السياسة.
سعيد، صبحي عبده. الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٨٥.
السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي. القاهرة: دار اقرأ، ١٩٨٤.
ـــــ. مفاهيم الجماعات في الإسلام. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤.
الشاطبي، أبو اسحاق ابراهيم بن موسى. الاعتصام. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠.
ـــــ. الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
الشاوي، توفيق. فقه الشورى والاستشارة. المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م.
شرح النهج.
شريط، عبد الله. مشكلة الحكم في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس.
الشريف الرضي. نهج البلاغة. شرح محمد عبده. بيروت: مكتبة الأندلس، ١٩٥٤.
شفيق، منير. اطروحات علمانية. تونس: دار البوراق.
شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة. ط ٥. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق.
شمس الدين، محمد مهدي. إلى حكم الإسلام. كربلاء المقدسة: ١٣٨٢ هـ.
ـــــ. في الاجتماع السياسي الإسلامي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
الصاوي، صلاح. التعددية السياسية في الإسلام. القاهرة: دار الاعلام الدولي؛ مركز بحوث تطبيق الشريعة، ١٩٩٢.
الصدر، محمد باقر. اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧.
ـــــ. خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: دراسة من كتاب الإسلام يقود الحياة. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د. ت.].
ضناوي، محمد علي. المفهوم والتجربة. طرابلس: دار الايمان، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م.
الطباطبائي، آية الله محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٢.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق ومراجعة محمود شاكر. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، [١٣٧٤ هـ - ١٣٧٨ هـ]. ١٥ ج.

الطحان، محمد مصطفى. حاضر العالم الإسلامي. الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، ١٩٩١.
ـــــ. الحركة الإسلامية في تركيا. المانيا الغربية: [د. ن.]، ١٩٨٤.
ـــــ. الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف. الكويت: دار الوثائق، [د. ت.].
الطماوي، سليمان. عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦.
ـــــ. القانون الدستوري والنظم السياسية.
ـــــ. الوجيز في نظام الحكم والإدارة. القاهرة.
الطهطاوي، رفاعة رافع. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
الطويل، محمد. الاخوان المسلمون في البرلمان. القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٩٢.
عبده، محمد. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. ط ٢. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٩٠٥.
ـــــ ومحمد رشيد رضا. تفسير المنار. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٧٦ هـ.
عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨.
عبد السلام، فاروق. الإسلام والأحزاب السياسية. القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٧٨.
عتيق، الصحبي. مقدمات في فلسفة التربية الإسلامية. تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٨٩.
عثمان، رأفت. الدولة في الإسلام.
عثمان، فتحي. آراء من التراث.
ـــــ. أصول الفكر السياسي الإسلامي. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
ـــــ. التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة. الجزائر: دار المستقبل، ١٩٩١.
ـــــ. الفكر الإسلامي والتطور. بيروت: دار القلم، ١٩٦١.
العرباوي، نور الدين. التربية والتحديث في تونس. تونس: دار الصحوة، ١٩٩٠.
عزام، عبد الرحمن. الرسالة الخالدة. القاهرة: دار الشروق، ١٣٩٩ هـ.
العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
العسكري، مرتضى. معالم المدرستين. ط ٤. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤١٢ هـ.
العقاد، عباس محمود. الديمقراطية في الإسلام. القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٧١.
عقائد الإمامية.
علي، شمس مرغني. القانون الدستوري.
عمارة، محمد. الإسلام والسياسة.
ـــــ. معركة الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

العوا، محمد سليم. حقوق أهل الذمة. القاهرة.
ـــــ. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩.
عودة، عبد القادر. الإسلام وأوضاعنا السياسية. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١.
ـــــ. الإسلام وأوضاعنا القانونية. القاهرة.
ـــــ. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩.
العيادي، عبد السلام داود. الملكية في الشريعة الإسلامية. عمّان: مكتبة الأقصى، [د. ت.].
العيلي، عبد الحكيم حسن. الحريات العامة.
غارودي، روجيه. وعود الإسلام. بيروت: الدار العلمية.
غانم، ابراهيم البيومي. الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة الديموقراطية. القاهرة: أمة برس، ١٩٩٢.
الغربي، الطاهر. نظم التغذية في الإسلام. تونس.
الغزال، اسماعيل. القانون الدستوري والنظم السياسية.
الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]. ٤ ج.
ـــــ. فضائح الباطنية. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤.
ـــــ. المستصفى من علم الأصول. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
الغزالي، محمد. الإسلام والمناهج الاشتراكية. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
ـــــ. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩.
غزوري، محمد سليم. الحريات العامة في الإسلام.
غليون، برهان. الدولة والدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.
الغنوشي، راشد. الحركة الإسلامية والتحديث. الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، ١٩٨٠.
ـــــ. حقوق المواطنة: موقع غير المسلم في الدولة الإسلامية. تونس: دار الصحوة ١٩٨٨.
ـــــ. المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع. الكويت: دار القلم؛ تونس: دار الصحوة، ١٩٨٨.
ـــــ. مقالات. باريس: دار الكروان، ١٩٨٤.
غيو، كلود. النظام السياسي والإداري في بريطانيا. ترجمة عيسى عصفور. بيروت: منشورات عويدات، [١٩٨٣].
الفاسي، علّال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ط ٢. الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩.

ـــــ. النقد الذاتي. ط ٢. تطوان: دار الفكر المغربي، [د. ت.].
فتاوى في أحكام النساء. القاهرة: الأزهر، [د. ت.].
القبانجي، صدر الدين. المذهب السياسي في الإسلام. طهران: وزارة الارشاد، [د. ت.].
القاسمي، ظافر. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي. ط ٤. بيروت: دار النفائس، [١٩٧٤]. ٢ ج.
القرافي، شهاب الدين أحمد بن ادريس. الفروق. تونس: المطبعة التونسية، ١٣٠٢ هـ.
القرضاوي، يوسف. الحل الإسلامي فريضة وضرورة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤.
ـــــ. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
ـــــ. فقه الزكاة. ط ٦. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.
القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ط ٣. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨.
قطب، سيد. دراسات إسلامية. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨.
ـــــ. العدالة الاجتماعية في الإسلام. القاهرة: عيسى الحلبي.
ـــــ. في ظلال القرآن. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.
ـــــ. معالم في الطريق. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣.
ـــــ. نحو مجتمع إسلامي. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.
ـــــ. هذا الدين. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.
قطب، محمد. منهج الفن الإسلامي. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.
الكاتب، أحمد. آلية الوحدة والحرية في الإسلام. الولايات المتحدة: ١٤٠٥ هـ. (سلسلة نحو حضارة إسلامية)
كركر، صالح. نظرية القيمة. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦.
كريم، مصطفى. تاريخ تونس والحركة النقابية. تونس: الدار التونسية للنشر.
الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١.
كوثراني، وجيه. المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ. بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٤.
الكيالي، عبد الوهاب [وآخرون]. موسوعة السياسة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
لابيار، جان وليام. السلطة السياسية. ترجمة الياس حنا الياس. ط ٣. باريس؛ بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣.
لبن، علي. الغزو الفكري في المناهج الدراسية. مصر: دار الوفاء، ١٩٨٧.
ـــــ وجمال عبد الهادي. التطوير بين الحقيقة والتضليل. مصر: دار الوفاء، ١٩٩١.
لويد، دينيس. فكرة القانون. ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٧)

لينين، فلاديمير ايليتش. مختارات. موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨.
ـــــ. المؤلفات الكاملة.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦.
ـــــ. أدب الدنيا والدين. مصر: المطبعة الشرقية، ١٣١٨ هـ.
متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧. ٢ ج.
متولي، عبد الحميد. أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها. القاهرة؛ الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
ـــــ. القانون الدستوري والأنظمة السياسية. القاهرة.
ـــــ. مبادىء نظام الحكم في الإسلام.
ـــــ. الوسيط في القانون الدستوري. القاهرة.
المجلس الإسلامي الأوروبي (معد). البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام. باريس: المجلس، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م.
مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. طهران: المكتبة العلمية، [د. ت.].
المرادي، محمود. الخلافة بين التنظير والتطبيق.
مكي، حسن. الإخوان المسلمون في السودان.
المليجي، يعقوب محمد. مبدأ الشورى في الإسلام. الإسكندرية.
مناهج المستشرقين. القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.].
منتظري، آية الله محمد حسين. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة. ط ٢. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨.
منظمة العفو الدولية. تقرير منظمة العفو الدولية حول حقوق الإنسان بتونس. لندن: [المنظمة]، ١٩٩٢.
المودودي، أبو الأعلى. تدوين الدستور الإسلامي. دمشق: دار الفكر، [د. ت.].
ـــــ. حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية. بيروت: دار الفكر.
ـــــ. الحكومة الإسلامية. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧.
ـــــ. نحو الدستور الإسلامي. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٣ هـ.
ـــــ. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. بيروت؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤.
ـــــ. فكرة تحديد النسل. بيروت: دار الفكر.
موسى، محمد يوسف. نظام الحكم في الإسلام. ط ٢. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٣.
مونتسكيو. دولة القانون.
ميثاق حزب النهضة، ١٩٨٨.
الميلي، محسن. ظاهرة اليسار الإسلامي. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٥.

ـــــ. العلمانية أو فلسفة موت الإنسان. قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٦.
الناكوع، محمود. السلطة والاستبداد في الوطن العربي. لندن؛ بيروت: ١٩٩١.
النبهان، فاروق. الإسلام والأحزاب السياسية. القاهرة: مكتبة قليوب.
النبهاني، تقي الدين. نظام الإسلام: القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢.
ـــــ. نظام الحكم في الإسلام. ط ٥. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٣٧٢ هـ/١٩٥٣ م.
النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين العقل والنص. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.
ـــــ. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.
ـــــ. صراع الهوية في تونس. تونس: ديجيتال للنشر، [د. ت.].
ـــــ. المهدي ابن تومرت. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
ـــــ. مباحث في منهج الفكر الإسلامي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.
الندوي، أبو الحسن. ردّة ولا أبا بكر لها. تونس: [د. ت.].
نص اتفاقية كامب ديفيد. ١٩٧٧.
النفيسي، عبد الله فهد. عندما يحكم الإسلام. تونس: المعرفة، ١٩٨١.
النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. رياض الصالحين. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤.
ـــــ. شرح الأربعين النووية.
ـــــ. شرح صحيح مسلم. القاهرة: المطبعة المصرية، [د. ت.].
هويدي، فهمي. القرآن والسلطان. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق.
ـــــ. مواطنون لا ذميّون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٤٠٥ هـ.
هيكل، محمد حسين. حياة محمد. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
ـــــ. منزل الوحي. القاهرة: ١٩٣٧.
وافي، علي عبد الواحد. حقوق الإنسان في الإسلام. ط ٤ مزيدة ومنقحة. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٧.
الوزير، زيد بن علي. تصحيح المسار. بريطانيا: مركز التراث والبحوث اليمني، ١٩٩٢.
وصفي، مصطفى كمال. الملكية في الإسلام.
ياسين، عبد السلام. الإسلام غداً. (طبع بالمغرب).
يحيى. المطول في القانون الدستوري. القاهرة.

دوريات

أبو المجد، أحمد كمال. «الحرية...» العربي.
أبو النصر، محمد حامد في: المجتمع (الكويت): ٩ شباط/ فبراير ١٩٩٣.

ادريس، جعفر الشيخ. «التنظيمات الإسلامية المعاصرة: نظرات ناقدة.» الصحوة الإسلامية (الهند).
اسبوزيتو، جون. «الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب.» قراءات سياسية: السنة ١، العدد ٤، خريف ١٩٩١.
الأفندي، عبد الوهاب. القدس: العدد ١٠٨١. (صفحة الرأي).
البشير، عصام في: المسلمون: العدد ٤٢٢، ٥ آذار/ مارس ١٩٩٣.
البغدادي، أحمد. «مفهوم السياسة في المجتمع الإسلامي من منظور الشريعة الإسلامية». المباحث: العدد ٤١، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٨٦.
بن يوسف، أحمد. «الإسلاميون والديمقراطية.» الحياة: ١٩٩٣/١/١٤.
الترابي، حسن. «الإسلام والديمقراطية، الدولة، والغرب.» قراءات سياسية: خريف ١٩٩٢.
ـــــ. «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم.» المستقبل العربي: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.
التوري، محمد. «الأقطار الاستراتيجية لبرنامج الاصلاح الهيكلي.» الإنسان: العدد ٩.
الجمالي، محمد فاضل. «دور التربية والتعليم في غرس العزة القومية في النفوس.» القدس: العدد ١١٤٠.
الجورشي، صلاح الدين في: الرأي: ١٩٨٤/٣/٣١.
حامد، التيجاني عبد القادر. «السودان وتجربة الانتقال إلى الحكم الإسلامي.» قراءات سياسية: السنة ٢، العدد ٣، صيف ١٩٩٢.
حامدي، الهاشمي. «قضايا الجيل الثالث.» العالم: العدد ٢٢٢، ١٤ أيار/ مايو ١٩٨٨.
«حوار مع خميس الشماري.» أجراه صلاح الدين الجورشي. حقائق: العدد ٣٨٢.
«حوار مع رابح كبير.» فلسطين المسلمة: نيسان/ ابريل ١٩٩٣.
«حوار مع عمر عبد الرحمن.» نيوزويك: ١٥ آذار/ مارس ١٩٩٣.
الحياة: ١٩٩١/١٢/١٥، و١٩٩٣/٤/٣.
خضر، جورج. «المسيحية العربية والغرب.» الحوار: السنة ١، العدد ٢، صيف ١٩٨٦.
دونر، فرد. «تكوين الدولة الإسلامية.» الاجتهاد: السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.
زين العابدين، طيب في: المستقلة: العدد ٤، نيسان/ ابريل ١٩٩٣.
زين العابدين، محمد سرور. «رسالة إلى الجندي الجزائري.» مجلة السنة: العدد ٢٣، ذو الحجة ١٤١٣.
سارتر، جان بول في: الأزمنة الحديثة: العدد ٢٥٢.
السيد، رضوان. «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام.» الاجتهاد: السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.
شباط، خليل في: الثقافة الإسلامية: العدد ٤١، شعبان ١٤١٢.
الشرقي، محمد في: جون افريك: نيسان/ ابريل ١٩٩٠.

شفيق، منير. «"التسيير الذاتي" في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية.» الحوار: السنة ١، العدد ١، ربيع ١٩٨٦.
العالم: العدد ٣٩٠، ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٨٢.
عبد الجبار، محمد. «دور الفكر في بناء المجتمعات الإنسانية.» العالم: العدد ٣٩، ٣ آب/ اغسطس ١٩٩١.
ـــــ. في: الحياة، ١٩/٦/١٩٩٢.
عبيد، مكرم في: الشعب: ٢/١٠/١٩٩٣.
عثمان، فتحي. «أهل الحل والعقد: من هم؟ وما هي وظيفتهم؟» العربي: العدد ٢٦٠، تموز/ يوليو ١٩٨٠.
ـــــ. في: البيان (بيروت): آب/ اغسطس ١٩٧٩.
«عشر قضايا إسلامية.» الشرق الأوسط: العدد ٥١٨٢، خريف ١٩٩٢.
عمارة، محمد. «إسلامية الدولة ومدنيتها.» الجهاد الإسلامي: العدد ٥٦، تموز/ يوليو ١٩٨٧.
ـــــ. «الدين والدولة في انجاز الرسول (ص).» الحوار: السنة ١، العدد ١، ربيع ١٩٨٦.
ـــــ. في: الحياة: العدد ١٠٨٦.
الغنوشي، راشد. «الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي.» الفجر: ١٧/٤/١٩٩٣.
ـــــ. «أية حداثة؟ ليس مشكلنا مع الحداثة.» قراءات سياسية: العدد ٤، خريف ١٩٩٢.
ـــــ. «التغريب وحتمية الدكتاتورية.» الغرباء: العدد ٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠.
ـــــ. «دروس من الحركة الإسلامية.» الإنسان: العدد ٩، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.
ـــــ. «شعب الدولة أم دولة الشعب.» الفجر: ١٩٩١.
ـــــ. «صنع أمة.» الصباح (تونس): ١٩٧٢.
ـــــ. في: فلسطين المسلمة: نيسان/ ابريل ١٩٩٣.
ـــــ. في: قراءات سياسية: السنة ٢، العدد ١.
الفاروقي، اسماعيل. «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية.» المسلم المعاصر: العدد ٢٦.
ـــــ. في: المسلم المعاصر: العدد ٢٢.
الفرحان، اسحق في: اللواء (الأردن): ٢٤/٢/١٩٩٣.
فضل الله، محمد حسين. «مفهوم الحرية في الإسلام.» (مقال تم توزيعه دون تاريخ).
كروم، حسنين في: القدس.
لوموند ديبلوماتيك: ١/١/١٩٩٢.
محمود، مصطفى في: الأهرام: ١٠/٤/١٩٩٣.
مشهور، مصطفى. «التعددية الحزبية.» الشعب: -/١٠/١٩٩٣.
«مصدر شرعية الدولة الإسلامية.» حوار مع مجموعة من المفكرين. الشرق الأوسط: ٢٨/٥/١٩٩٢.

مظهر، أحمد. «دراسة حول الديمقراطية.» المباحث: العدد ٤١، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٨٦.
المنجرة، المهدي. «التغيير قائم لا محالة وثمنه باهظ.» القدس: العدد ١١٣٥.
نافع، بشير. «ثيولوجيا اتجاه التفكير العلماني.» الحياة: ١٩٩٣/٣/٩.
«ندوة جريدة الحياة: الإسلاميون والليبرالية.» الحياة: ١٩٩٣/٤/١٩.
النفيسي، عبد الله فهد. «حول الإسلام والديمقراطية.» المجتمع (الكويت): ٨ ربيع الأول ١٤٠٤ هـ.
الهرماسي، عبد اللطيف. «جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي.» الموقف: العدد ١، تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٩٢.
الهضيبي، مأمون في: الحياة: ١٩٩٣/٤/١٢.
هونكه، سيغريد. «شمس العرب تسطع على الغرب.» رابطة العالم الإسلامي: السنة ١٠، العدد ٨، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٢.
هويدي، فهمي في: المجلة.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.
الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)
رؤيا الإسلام الخلقية والسياسية (ندوة اليونسكو).
القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٣. بيروت: المركز، ١٩٨٨.
المؤتمر التربوي، عمّان، ١٩٩٠.
المؤتمر الخامس لإخوان مصر.
ندوة «الصحوة الإسلامية»، تونس، ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤.
ندوة القانون الدستوري، المنعقدة في كلية الحقوق، تونس، ١٩٨٤.
ندوة المستقبل الإسلامي. الجزائر: مركز المستقبل الإسلامي، ١٩٩٠.
ندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣.
الوثيقة النهائية لندوة حقوق الإنسان في الإسلام المنعقدة في الكويت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠.

٢ - الأجنبية

Books

El - Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan.* London: Grey Seal Books, 1990.

Burdeau, Georges. *L'Etat.* Paris.

Burgat, François (ed.). *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud.* Paris: Karthala, 1988. (Les Afriques)

Duverger, Maurice. *Institutions politiques et droit constitutionnel.* Paris: Presses universitaires de France, 1980.

Garrudi, Roger (ed.). *Fondamentalismes.* Paris: Pierre Belfond, 1990.

Gellner, Ernest. *Post Modernism: Reason and Religion.* London: Routledge and Kegan Paul, 1992.

Kant, Emanuel. *Critique de la raison pure.* Préface de Ch. Serrus. Paris: Presses universitaires de France. 1971.

Louis, Bernard. *Comment l'Europe a découvert l'Islam.*

Al - Maoududi, Abu - Al Ala. *Towards Understanding the Quran.* Translated and edited by Zafar Ishaq Ansari. U.K.: Islamic Foundation.

Mzali, Mohamed. *Tunisie: Quel avenir?* Paris: 1991.

Periodicals

Newsweek: 15 March 1993.

Pouvoirs: no. 12, 1980.

La Presse: 23/10/1983.

Wright, Robin. «Islam, Democracy and the West.» *Foreign Affairs:* 1992.

———. «Muslims Open up to Modern World.» *Los Angeles Times:* 1/4/1993.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهرس

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)







هذا الكتاب

يتناول كتاب الحريات العامة في الإسلام مجموعة قضايا كبرى في الفكر الإسلامي خاصة، والإنساني عموماً؛ ومن أبرز هذه القضايا ما يمكن صوغه بالتساؤلات الآتية: هل هناك مفهوم لحقوق الإنسان في الإسلام؟ ما سنده الفلسفي إنْ وُجد؟ ما العلاقة بينه وبين الإعلانات الحديثة؟ هل هناك أساس مفهومي للدولة في الإسلام، وإنْ وُجِد، فما العلاقة بينه وبين مفاهيم الدولة الغربية الحديثة؟ وما هي الأبعاد السياسية والاقتصادية والتربوية للشورى؟ وما هي ضمانات الحرية في الدولة الإسلامية ضد الجور.

وبكثير من النقاش العلمي الرصين، يجيب المؤلف الدكتور راشد الغنوشي عن هذه القضايا ـ التساؤلات، معتصماً بحقيقة أن الإسلام إنما جاء لمصلحة البشرية، وأنه يستوعب كل انجازاتها الخيّرة؛ مثل التقدم العلمي والديمقراطية وحقوق الأفراد والشعوب والأقليات والنساء، على أساس المساواة. ويؤكد أن إقامة دولة الإسلام الشورية الديمقراطية، دولة الأمة، لا تمثّل حاجة للمسلمين فحسب، وإنما هي حاجة للبشرية قاطبة.

وهذا الكتاب، من ثم، سعيٌ من المؤلف إلى إدارة الحوار داخل الصف الإسلامي، أساساً، وحتى خارجه. وقد يمتد الحوار فيشمل أنصار الحرية في كل مكان.

الثمن: [illegible] دولاراً
أو [illegible] يعادله

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي.
فاكسيميلي: ـ ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
(١ ـ ٢١٢) ٤٧٨١٣٠٣